



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Facultad de Filosofía y Letras División de Estudios de Posgrado

"Decapitación y desmembramiento en rituales del recinto ceremonial
de Tenochtitlan: una interpretación de su simbolismo".

Tesis que para obtener el grado de

MAESTRO EN ESTUDIOS
MESOAMERICANOS

Presenta

Gabino López Arenas

Directora

Dra. Martha Iliá Nájera Coronado



México, D.F.

2012



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

Introducción.....	4
Capítulo I.	
El recinto ceremonial de Tenochtitlan y su función religiosa.....	10
Ritos y ceremonias.....	14
La ofrenda a los dioses.....	16
Función del sacrificio humano.....	19
Capítulo II.	
El mito, su significado y su relación con los sacrificios humanos.....	23
El tiempo del mito.....	25
La función del mito.....	26
El ritual como reactualización del mito.....	28
Capítulo III.	
El sacrificio humano en la sociedad mexicana.....	34
El sacrificio humano y su implicación social.....	34
Antecedentes de la práctica de decapitación y desmembramiento corporal.....	39
Decapitación y desmembramiento humano en el ritual mexicana.....	44
Capítulo IV.	
Procedencia de los depósitos con cráneos humanos decapitados.....	53
Complejo A.....	53
Complejo C.....	55
Conjunto 3.....	56
Registro de excavación y contenido de los depósitos.....	58
Complejo A de Templo Mayor.....	58
Complejo C de Templo Mayor.....	69
Ofrenda 24.....	69
Ofrenda 58.....	69
Ofrenda 82.....	71
Ofrenda 98.....	71
Conjunto 3.....	75
<i>Ofrenda 1 o CA.....</i>	<i>75</i>
<i>Ofrendas 2,3 y 4 de Gussinyer.....</i>	<i>80</i>
<i>Ofrenda 5 de Hernández Pons y Navarrete.....</i>	<i>82</i>
<i>Ofrendas 105 y 107 de la casa de Las Ajaracas.....</i>	<i>84</i>
<i>Ofrendas localizadas bajo la Catedral metropolitana.....</i>	<i>87</i>

Capítulo V.

Los dones recuperados y su posible significado en el contexto ritual.....	97
Los Complejos A y C de Templo Mayor.....	97
Testimonios sobre el ritual de desmembramiento en el Templo Mayor.....	110
Las partes corporales como alimento divino.....	113
Sacrificio y decapitación femenina.....	117
Segmentos óseos vinculados con el desmembramiento humano.....	128
La antropofagia ritual y su referente simbólico.....	140
Procedencia de las víctimas sacrificadas en Tenochtitlan.....	154
Consideraciones finales.....	160
Anexo 1.....	165
Bibliografía.....	180

Agradecimientos

Expreso mi más sincero agradecimiento a las siguientes personas que durante el desarrollo de esta investigación me han brindado su apoyo en diferentes aspectos: primeramente, a la Dra. Martha Iliá Nájera Coronado por su gentileza al haberme dirigido el presente trabajo, al igual que a mis asesores Dra. Silvia Limón Olvera, Dra. Lynneth S. Lowe Negrón, Dr. Adrián Velázquez Castro y Dr. Enrique Villamar Becerril. Mucho debo también al Museo del Templo Mayor, cuyos archivos fotográficos, materiales y sus respectivos registros arqueológicos fueron fundamentales para la realización de este estudio. Por ello, agradezco al profesor Eduardo Matos Moctezuma, a Juan Alberto Román Berrelleza, Leonardo López Luján, Alejandro Bustamante y a Ricardo Rivera el apoyo brindado. A mis compañeros y amigos arqueólogos con los que he compartido experiencias de trabajo y académica: Ulises Lina, Rubén Abasolo, Manuel Acosta, Sergio Gómez, Edgar Nebot, Alberto Díez Barroso, Álvaro Barrera, Alicia Islas, Raúl Barrera, Eladio Terreros, Néstor Paredes, Atlántida Elizalde, Laura Castañeda, Roberto Zainos, Francisco Rivas y muchos otros más que sería difícil incluirlos a todos. A mis compañeros del Posgrado en Estudios Mesoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM por su amistad; a Mauricio Ruiz, Víctor Linares, Araceli Lambarri, Laura Elena Romero, Rodolfo Parra y a Elvia Castorena, nuestra secretaria y estimada amiga.

También quiero dedicar este esfuerzo de manera muy especial a mi esposa Guillermina Ramírez Santillán y a mis queridas hijas: Ana Gabriela, Norma Eugenia y Diana Paulina. Por último, no he de olvidar a quienes más debo; a mi padre Melitón López Avalos, a mi madre Fausta Arenas Alarcón y a mis hermanos Salvador, Valentín, Francisca, Domingo, Antonio y Agustín. A todos ellos mi cariño, presentes y ausentes.

Gabino López Arenas

Introducción

En la religión del pueblo mexicana los ritos tenían una importancia fundamental y entre estos destaca el sacrificio humano, la máxima ofrenda que se podía otorgar a los dioses. La forma de sacrificio más común era la muerte por extracción del corazón, aunque había ocasiones en que, como parte del ritual, la víctima posteriormente era decapitada o incluso desmembrada. Las evidencias arqueológicas así lo confirman por la gran cantidad de restos óseos humanos encontrados dentro del área de lo que fue el antiguo recinto ceremonial de México-Tenochtitlan. Se han hallado cráneos colocados sobre su base, con las primeras vértebras cervicales, y en algunos casos con la mandíbula articulada; o bien, segmentos corporales que consistían en partes del tronco, torsos con la columna vertebral y costillas articuladas, columnas vertebrales y pelvis en relación anatómica. De igual forma, las evidencias arqueológicas revelan que estas prácticas relacionadas con el sacrificio humano estaban muy difundidas en gran parte de Mesoamérica ya desde tiempos muy remotos. Se han encontrado restos óseos en varias regiones asociados a estructuras de diferentes épocas a los que se les ha relacionado con esta costumbre. No obstante, la información existente corrobora que el mayor número de hallazgos de este tipo corresponde principalmente a sitios con influencia mexicana.

En el presente estudio se indagará acerca del significado de las prácticas de decapitación y desmembramiento postsacrificial en el contexto religioso de los pueblos del Altiplano Central de México, específicamente durante el Posclásico, periodo en que tienen una mayor presencia dentro de la sociedad mexicana. Se pretende conocer en que circunstancias se efectuaban, si eran de manera sistemática o simplemente reservadas a un culto particular. Las fuentes históricas procedentes del centro de México refieren que ocasionalmente la decapitación era una forma ritual de causar la muerte a una persona, pero que ésta también se llevaba a cabo una vez que la víctima había muerto por extracción del corazón, otras veces, primero se le degollaba y después se le extraía el corazón. Si se especifican las pautas identificadas en estas fuentes destacan, en primer término, las correspondientes al sacrificio de cautivos de guerra a quienes se les extraía el corazón y posteriormente su cabeza decapitada era expuesta en el *tzompantli*. En otras circunstancias, los cráneos eran sepultados en los cimientos de los templos, en un ritual de consagración; instituyéndose así, una relación de la decapitación con ceremonias

consagratorias al inaugurar o ampliar los monumentos religiosos. Se sabe también que los mexicas en ciertos festejos de las veintenas o meses del año sacrificaban mujeres que eran decapitadas en rituales a los que se les vincula con ciertas actividades agrícolas, principalmente con el cultivo y desarrollo del maíz.

Entre los vestigios arqueológicos del presente estudio destacan en número los cráneos humanos, aunque también se cuenta con segmentos anatómicos desarticulados, resultado indudable de rituales en los que se practicó, además de la decapitación, el desmembramiento corporal. Su presencia en los contextos que analizaré probablemente no tenga un mismo sentido religioso, puesto que se identifican restos óseos de personas de diferente sexo y edad en condiciones diversas: enterrados de manera individual como colectiva, solos o acompañados de diversos objetos; localizados bajo los pisos de plazas, de plataformas, al interior de altares o de los propios basamentos. Las diversas ubicaciones, contenidos y arreglo de los depósitos presuponen distintos fines, los cuales trataré de esclarecer en el desarrollo de la presente investigación. Por otra parte, la asociación de los hallazgos con basamentos prehispánicos que cuentan con etapas constructivas de diferentes épocas confirma, de igual forma, que fueron depositados en diferentes ceremonias y a través de un largo periodo, revelando la importancia que tenía este tipo de prácticas en las creencias religiosas mexicas.

Se advierte que en la Ciudad de Tenochtitlan con el transcurrir del tiempo y con la supremacía de una sociedad con creencias religiosas cada vez más complejas, los restos óseos humanos en sí parecen ganar importancia como parte del ritual, dado que estos se enterraban en lugares especiales o se les exponía en los templos como ofrenda a los dioses. Mi apreciación, respecto a la forma en que se ha abordado el estudio de este tipo de restos en investigaciones precedentes, me sugiere que las ideas vertidas deben ser reorientadas. Se ha visto que, aparentemente, en la práctica religiosa mexicana predominaba un conjunto de ritos con que se homenajeaba a los dioses, consistentes en demostraciones exteriores tales como procesiones, cantos y bailes sagrados, adoraciones, súplicas y principalmente los sacrificios humanos. En tanto que los mitos en los cuales encuentran correspondencia estos rituales, se han mantenido un tanto relegados. En ciertos casos, se hacen descripciones muy detalladas de la vida ceremonial pero se carece, en mayor grado, de toda indicación relativa a las conexiones

míticas que son las que quizá permitirían comprender mejor aquellos actos. Se reconoce en este contexto que la necesidad del sacrificio de imágenes vivas de los dioses parece impregnar el pensamiento religioso mexicana, lo que se refleja en varios de sus mitos. La inmolación primigenia de los dioses es un tema que está presente en la mitología mesoamericana. En los mitos se plantea el hecho de que es mediante un acontecimiento importante, como puede ser el sacrificio de una deidad y, en relación con ella, que se da el origen a la forma actual de todo lo existente. Entre otras cosas también la mortalidad y capacidad de reproducción del individuo y, en muchos casos, en estos acontecimientos se identifica al ser divino sacrificado generalmente con el Sol, la Luna o con la Tierra. Así, en el ritual de sacrificio, ciertas víctimas representaban a los dioses, que morían a través de ellas para renacer más fuertes y rejuvenecidos. Sin embargo, debe subrayarse que muchos de los dioses eran ellos mismos la imagen o representación de: el agua, la Tierra, el fuego, el maíz, etc.; es muy probable que hayan sido éstos, ante todo, los que eran regenerados y vivificados. Era así, que algunos de estos sacrificios evocaban a la divinidad creadora. En el ritual se actualizaba el mito de los tiempos primigenios en que una deidad, o un personaje mitológico, se dan muerte a sí mismo o sacrifica a otro, para dar lugar a la creación del cosmos, a alguno de sus elementos o a las plantas útiles al hombre. Durante el rito se sacrifica a un ser vivo que personifica a la deidad en su actuación durante un tiempo y un espacio sagrados, obteniéndose así la renovación de la vida y del cosmos.

Creo que los restos de aquellas víctimas que eran sacrificadas al interior del recinto sagrado de Tenochtitlan, representando a los dioses mismos, fueron enterrados en ceremonias que hacían remembranza a mitos que aludían al origen tanto del hombre como de su propio sustento. En gran parte del territorio mesoamericano se reconoce la existencia de mitos en que la deidad es sacrificada y sufre un desmembramiento o es decapitada, que justifican muy probablemente este tipo de actos, donde el sacrificio humano constituye una representación real de aquel acontecimiento del tiempo originario; se explica así no sólo la muerte ritual, sino como en ciertos casos, la ingesta ritual de la carne del occiso. En el ritual de sacrificio en que la víctima personifica a una deidad, representa aquel acto de creación, cuya repetición constante no significa otra cosa que el volver a recordar aquella acción divina, que se sitúa al principio de los tiempos y de la que deriva todo cuanto existe sobre la Tierra. El constante recurrir a estos

hechos constituye el fundamento de una serie de actos de culto típicos en la religión mexicana. Culto que se desarrollaba en mayor grado en un espacio reservado especialmente para ello, me refiero al recinto ceremonial de Tenochtitlan. Era ahí donde se llevaban a cabo los ritos y festejos más importantes en la vida religiosa del pueblo mexicano. Por esta razón, en el desarrollo de esta investigación, en el primer capítulo, se hará énfasis en la descripción de este recinto, así como de las ceremonias de mayor relevancia que en él se efectuaban en el transcurso del año, incluidas aquellas a las que se vincula la práctica de decapitación, desmembramiento e ingestión ritual de carne humana. Posteriormente, en el segundo capítulo, al incursionar en el contenido y explicación de los mitos, se recurrirá a especialistas en historia de las religiones con el fin de encontrar algunas referencias que ayudaran a comprender el significado de los mismos dentro del marco religioso mexicano. Conforme a lo anterior, se analizará la función del ritual, entendido este como un conjunto de reglas establecidas para celebrar el culto y las ceremonias religiosas, en donde el hombre trata de relacionarse con sus dioses a través de expresiones y formas materiales. Estableciéndose que un ritual se puede cumplir de manera más conveniente si se conoce el origen, es decir, el mito que cuenta cómo ha sido efectuado la primera vez. A favor de este planteamiento recurriré, asimismo, al conocimiento teórico acerca de la existencia de una conexión entre los mitos explicativos con los cultos y sus respectivas relaciones en el curso de una ceremonia con sus distintos actos. En éstos últimos, son perceptibles, con claridad, algunos de los rasgos más importantes de la concepción mítica en que se basa la cultura de la mayoría de los pueblos mesoamericanos y, conforme a ella, habré de referirme a relatos míticos para la comprensión de los ritos que aquí interesan en lo particular. De esta forma, los mitos y los ritos del Altiplano Central contribuirán para una mejor comprensión de la ideología del sacrificio humano e indagar en sus múltiples niveles de significación.

En el tercer capítulo y considerando estas premisas, se abordarán algunos aspectos relevantes relacionados con el sacrificio humano. También se hará una breve revisión de los antecedentes concernientes a las prácticas de decapitación y desmembramiento humano en el ámbito mesoamericano. A partir de ello, se desarrollarán las hipótesis principales de la investigación las cuales estarán enfocadas a la comprensión de aquellos rituales a los que se vinculan dichas prácticas. Su análisis y la identificación de las ceremonias en que se efectuaban coadyugarán al esclarecimiento de su posible significado en el marco de las creencias religiosas

mexicas. Una vez expuesto lo anterior, en el cuarto capítulo, se hablará de la procedencia de los diversos depósitos de estudio y su contenido. En el quinto y último capítulo, se analizarán primeramente los elementos ofrendados en el Templo Mayor, incursionando en su simbolismo y destacando la importancia del mismo en la cosmovisión mexicana. Igualmente, al referirme a los dotes localizados en otros puntos al interior del recinto ceremonial, abordaré de manera más específica el tema de la decapitación y el desmembramiento humano, haciendo hincapié en la decapitación femenina y la antropofagia ritual. Se establecerá, conforme al ritual, que se trata de prácticas de carácter agrícola; cuyo sentido esté relacionado quizá con la regeneración periódica de las fuerzas sagradas que actúan en los cultivos. Ambas prácticas, es decir, la decapitación y el desmembramiento humano, aluden muy probablemente al mito cosmogónico que narra la muerte de una deidad, en este caso Tlaltéot, de cuyo cuerpo se hicieron los mundos y brotaron las plantas alimenticias, surgieron de la sangre y de la carne de esta criatura mítica sacrificada por otros dioses en los comienzos de los tiempos. De tal forma, que con el sacrificio de una víctima, se pretenda la repetición del acto de creación que dio vida a todo lo existente. El ritual reproduce la creación; el cuerpo despedazado de las víctimas coincide con el cuerpo del dios mítico primordial. Se alude, en su momento, que en Mesoamérica hubo varias deidades, que de acuerdo al mito respectivo, son sacrificadas de esta forma o se sacrifican voluntariamente para el beneficio de la humanidad. Se mencionará también la procedencia y forma de obtención de las víctimas destinadas al sacrificio masivo, y cómo la actividad religiosa es vista como justificación para la dominación y conquista de otros pueblos a través de la guerra.

De manera sustancial, y en un intento de interpretación de cada uno de los rubros que conforman este último capítulo, se analizarán detenidamente los restos óseos recuperados y el variado conjunto de objetos de la vida material y ritual asociados a los depósitos, aplicando los criterios conceptuales y técnicos que la arqueología y diversos especialistas ponen a nuestro alcance. Otro recurso será la comparación de los conceptos culturales de los mexicas con los de otros grupos mesoamericanos para corroborar el dato arqueológico, lo mismo sucederá con los testimonios aportados por la etnografía, lo cual enriquecerá de manera importante nuestra visión sobre las costumbres rituales mexicas. Pero de mayor relevancia será la confrontación de los datos arqueológicos con la información contenida en las fuentes escritas a principios del

periodo colonial, en los siglos XVI y XVII por los primeros misioneros, y con los textos redactados en caracteres latinos de procedencia indígena, que hacen referencia a los pueblos nahuas del Altiplano Central de México. También serán de utilidad las diversas manifestaciones plásticas e iconográficas representadas en pictografías, códices, piezas de cerámica, esculturas, etcétera, y sus contextos producto de igual cosmovisión. Todos estos son los recursos en los que se sustenta principalmente esta investigación. Se reconoce en estos testimonios que el sacrificio humano no era una práctica exclusiva de los mexicas, sino de toda el área mesoamericana, pero es de ellos de quienes se tiene mayor información en torno a la vida ritual, al ceremonial, a la descripción de las fiestas en honor de los diversos dioses y de los relatos mítico-históricos. Además de lo anterior, el área donde estuvo el antiguo recinto sagrado de Mexico-Tenochtitlan ha sido excavada sistemáticamente y es mediante estos trabajos y las evidencias arqueológicas recuperadas que se conoce mucho más acerca de las costumbres rituales de este pueblo en tiempos prehispánicos.

Capítulo I.

El recinto ceremonial de Tenochtitlan y su función religiosa

Dentro del área del antiguo recinto ceremonial mexicana, durante los casi dos siglos de ocupación (1325 a 1521 d.C.), se estableció el centro real y simbólico de la ciudad, el espacio sagrado que albergaba en su interior, según las descripciones de fray Bernardino de Sahagún, setenta y ocho edificios.¹ Destacan en la obra del franciscano importantes referencias acerca de las diversas ceremonias y rituales que se hacían en sus templos. Ante el desconocimiento de cómo eran estos últimos y en qué lugar estaban muchos de ellos, su descripción nos permite tener una idea aproximada de cómo fue dicho espacio y en qué templos se llevaban a cabo determinados rituales. En el conjunto de edificios que se ilustran en una de las láminas del *Códice Matritense*, se observan los templos de tres deidades: Huitzilopochtli, Tláloc y Xipe Tótec. Además, dos estructuras que son importantes en el ritual mexicana y mesoamericano: el *Tlachco*, o juego de pelota y el *Tzompantli*, o hilera de cráneos.² Hay también dos lugares de habitación o de reunión de guerreros distinguidos y de sacerdotes: el *Quauhcalli* y el *Calmecac*. Estos eran parte del "gran templo de México", como llama Sahagún al recinto ceremonial cuando lo describe:

Era el patio deste templo muy grande. Tendría hasta doscientas brazas en cuadro. Era todo enlosado. Tenía dentro de si muchos edificios y muchas torres. Destas torres unas eran más altas que otras, y cada una dellas era dedicada a un dios.³

Se asume que se trataba de todos los templos principales que se encontraban al interior de este recinto, incluyendo los "degolladeros" que menciona Tezozómoc: *Coatlan*, *Tzonmolco*, *Apauteuctlan*, *Yopico*, *Moyoco*, *Chililico*, *Xochicalco*, *Huitznahuac*, *Tlamatzinco*, *Natempán*, *Tezcacoac*, *Ixquitlan*, *Tecpantzinco*, *Cuauhquiahuac* y *Acatliacapan*,⁴ que representaban a los principales barrios o *calpulli* de la ciudad. La designación que se da a estos templos como "degolladeros" puede ser un indicio del tratamiento postsacrificial que se hacía a las víctimas que en ellos sacrificaban (figura 1).

¹ Sahagún, 1989, t.I, pp.181-189.

² *Códice Matritense del Real Palacio*, 1907-1909, f. 269 r.

³ Sahagún, 1989, t. I, p. 181

⁴ Alvarado Tezozómoc, 1944, p.147

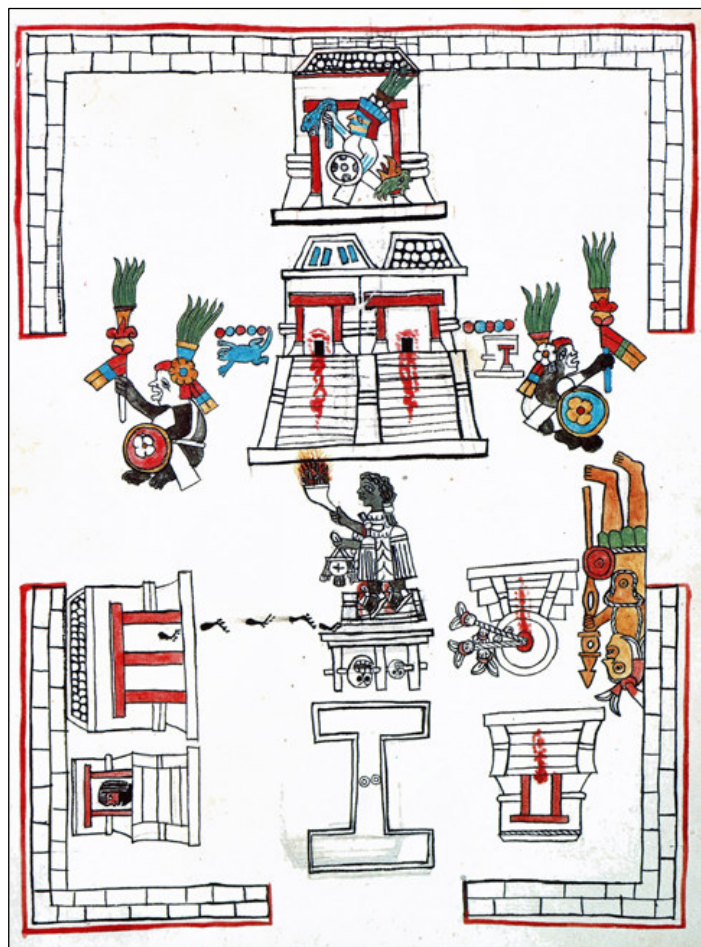


Fig. 1 El recinto sagrado de Tenochtitlan de acuerdo a Sahagún (*Códice Matritense*, f. 269 r).

A partir de la información que proporciona Sahagún son varios los autores que han tratado de delimitar el perímetro del antiguo recinto ceremonial mexica proponiendo su ubicación conforme a la traza actual del Centro Histórico de la Ciudad de México. Al parecer una de las propuestas más atinadas la hace en 1935 Ignacio Alcocer quien en su obra *Apuntes sobre la antigua México-Tenochtitlan* presenta un plano con la distribución de los edificios del recinto sagrado. Después de él Ignacio Marquina hace una propuesta más en 1960, exponiendo que el recinto tuvo alrededor de 500 metros por lado.⁵ Por último, en 1992 Matos Moctezuma al implementar el Programa de Arqueología Urbana,⁶ derivado del Proyecto Templo Mayor, basándose en excavaciones de hace algunos años y otras más recientes y tomando como

⁵ Marquina, 1960, p. 32.

⁶ Como parte de este Programa de Arqueología Urbana se hicieron las excavaciones en Catedral donde se rescataron depósitos de cráneos decapitados y restos óseos desmembrados, referidos en esta investigación.

referencia el plano de Ignacio Marquina, propone que el área abarcaría los siguientes límites: al norte con las calles de San Ildefonso y González Obregón; al poniente con Brasil y Monte de Piedad; al sur con la parte norte de Palacio Nacional y frente a la fachada principal de la Catedral metropolitana y al oriente con las calles de El Carmen y Correo Mayor⁷ (figura 2).

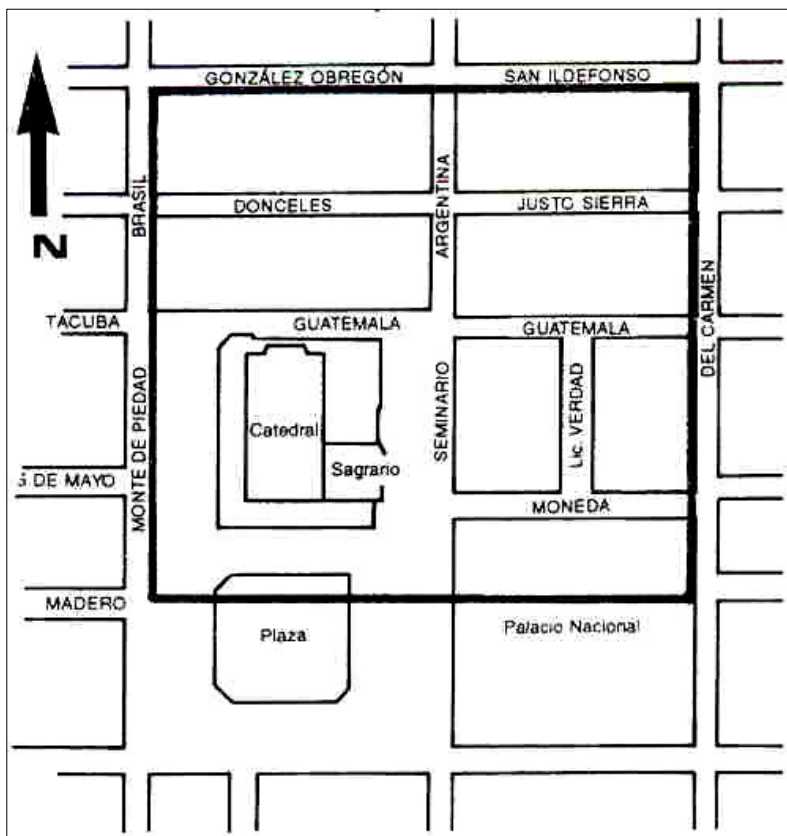


Fig. 2 Delimitación del área que se cree que ocupaba el recinto ceremonial de Tenochtitlan, propuesta por Matos Moctezuma apoyándose en Marquina.

Este recinto se consideraba una réplica del cosmos de acuerdo con la manera en que los mexicas concebían la estructura universal. Al interior del área, el Templo Mayor era el centro fundamental de esa cosmovisión y el lugar en donde se encontraban y cruzaban los niveles del universo: el cielo, el inframundo y la Tierra en donde moraba el hombre. A esto se debe agregar que de él partían los cuatro rumbos del cosmos, presentes en los cuatro accesos y calzadas orientadas cada una a los puntos cardinales, lo que dividía a la ciudad en cuatro grandes sectores. Todo esto hacía de aquel recinto el lugar sagrado por excelencia. Fuera de él

⁷Matos, 1999, pp. 11-14.

se hallaba el espacio profano, o menos sacralizado de la ciudad, en donde se encontraban los palacios de los gobernantes y de la nobleza así como las viviendas de la población en general. Cabe agregar que en los diferentes *calpulli* o barrios había templos que también constituían "centros" de importancia menor, pero el recinto ceremonial y el Templo Mayor eran lo que se le ha dado en llamar el "centro fundamental".⁸ De esta forma, la construcción de Tenochtitlan, está organizada de acuerdo con los cuatro puntos cardinales, colocando en el centro al Templo Mayor como eje de orden y equilibrio.

El recinto en general, fue el principal centro de reunión para la población ya que las fiestas y actividades religiosas regían la mayor parte de la vida comunitaria. Los templos y las plazas se construyeron para recibir a grandes concentraciones humanas, a fin de convertir las ceremonias en impresionantes espectáculos en los cuales, en mayor o menor grado, participaba el pueblo. Las festividades periódicas y excepcionales de mayor relevancia usaban como fondo el *Huey Teocalli* o Templo Mayor, aunque es probable que se repitieran en los templos principales de los diversos barrios.⁹ Era en la cúspide de estos templos donde se encontraban las imágenes de los dioses y se hacían los sacrificios humanos y fue en sus costados y al pie de sus escalinatas donde preferentemente se enterraban sus ofrendas. De igual forma, los dioses que conformaban el panteón mexica fueron numerosos y había entre ellos jerarquías complejas, más o menos definidas, en cuanto a sus funciones, la frecuencia en que se les honraba en el culto oficial y la presencia de sus respectivos templos dentro del recinto ceremonial de Tenochtitlan¹⁰ (figura 3).

⁸ Matos, 2002, v. I, pp. 91-92

⁹ González Torres, 1985, p. 103

¹⁰ Tena, 1993, p. 25

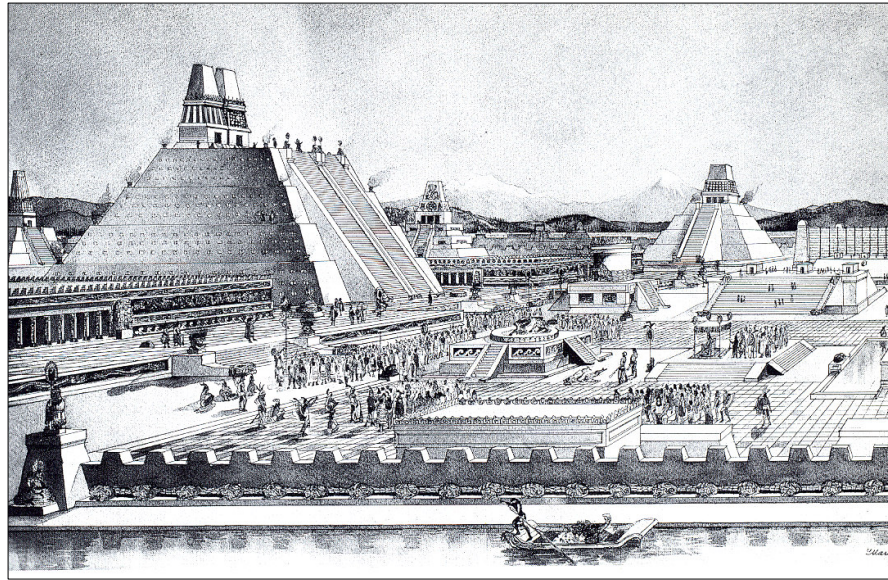


Fig. 3 Vista parcial de cómo sería el recinto ceremonial de Tenochtitlan (reconstrucción de Marquina, 1960).

Ritos y ceremonias

El ritual mexica se basaba en la estructura calendárica que fue un rasgo que compartían todas las culturas de Mesoamérica, donde las formas más importantes de culto eran las fiestas religiosas. Estos festejos tenían carácter cíclico, principalmente distribuidos en las 18 veintenas del año solar de 365 días; cada veinte días se daba inicio a una nueva solemnidad, pero también se celebraban en periodos menores y mayores; por ejemplo, un día de cada trecena, cada 260 días, al término del año, cada cuatro, ocho y cada 52 años. En casi todas las festividades del calendario ritual se realizaban sacrificios humanos, además de los que se efectuaban en circunstancias especiales (sequías, plagas, inundaciones, entronizaciones, consagración de templos y monumentos, exequias de los gobernantes y nobles, etc.). Las fiestas mexicas responden a una exigencia cósmica que lejos de ser motivo de disipación es una pesada carga que recae sobre todas las capas sociales de la población. Cada celebración, requiere preparativos particulares: confección de los accesorios, ayunos, preludios diversos y frecuentemente tales preparativos comienzan desde el tiempo de la fiesta precedente.

La cosmovisión mexicana, al igual que la de otros pueblos mesoamericanos, se centraba en la creación y orden del cosmos y su relación con alguno de sus elementos, el Sol principalmente, como reguladores del orden natural, en coordinación con las actividades de los hombres. Esta relación entre el cosmos y los hombres tiene como punto central la fertilidad como origen de la vida y la función capital de los dioses.¹¹ De gran magnificencia eran las fiestas del culto guerrero, en las que intervenían el gobernante y los guerreros nobles. La jerarquía de rangos sociales como consecuencia de los logros en la guerra se reflejaba en el derecho de celebrar y participar en ciertas ceremonias. Estos ritos guerreros giraban alrededor del culto solar, estaban íntimamente vinculados con el poder político del Estado.¹² El resto de la población participaba en los festejos relacionados con la producción agrícola principalmente, exaltándose el culto a la fertilidad (las fiestas de los dioses de la lluvia y del maíz), y la producción artesanal rindiéndosele culto a los dioses patronos de los oficios. Estos ritos no eran tan ostentosos como los festejos de los guerreros nobles, aunque igualmente se trataban de ceremonias públicas.¹³

Nicholson también ha señalado que en el ritual de la tardía religión del México central, la lluvia, la humedad y la fertilidad agrícola constituían el tema primordial. Numerosas deidades, especialmente femeninas, expresaron diversos aspectos de la naturaleza dando como resultado varios complejos de deidades.¹⁴ La fertilidad es el origen de la vida en la cosmovisión mesoamericana, tarea primordial de los dioses; el origen es un misterio que se convierte en mito en todas las culturas y el mito le otorga aspecto de mujer a la fecundidad. Ya sea Tierra o mujer, de ellas fluye el torrente de la vida, son el receptáculo en donde crece la semilla que dará vida, en donde será el origen de los hombres.¹⁵ En efecto, las tradiciones religiosas mesoamericanas parten de la creencia de la analogía fundamental establecida entre la naturaleza y lo femenino, al igual que crece un nuevo ser dentro del vientre materno, tras un determinado periodo crecía la vegetación en las profundidades del suelo húmedo, donde hundía sus raíces dentro del cuerpo de la madre Tierra, de la madre naturaleza, y tras algunos meses la planta daba frutos.

¹¹ Florescano, 1999, p.307.

¹² Broda 1976, pp. 37,66.

¹³ Broda, 1979, pp. 45, 81.

¹⁴ Nicholson, 1971, p. 414.

¹⁵ León Portilla, 1995, pp. 414-415.

Es claro, que entre los mexicas la agricultura cobró gran importancia, tenían como motivación esencial en la celebración de los rituales el mantenimiento de la fertilidad, como centro de todo su sistema religioso. Es evidente que para ellos, el régimen de lluvias, y los otros fenómenos atmosféricos que influían en sus cultivos, tenían una importancia fundamental. Por ello, el hombre trataba de influir sobre el equilibrio de estas fuerzas de la naturaleza, para hacerlas propicias, aspirando a establecer comunicación con las divinidades por medio de las ceremonias y rituales como formas de expresión.¹⁶ Puesto que la comunicación con los dioses no es posible de manera normal a través de un dialogo verbal, hay que influir sobre ellos mediante otros medios. Los mexicas no pueden dejar a la incertidumbre los fenómenos que les son esenciales para la vida; ellos deben preocuparse porque los fenómenos naturales, que al final de su ciclo se ven amenazados por el reposo, empiecen de nuevo. Aquí reside el motivo fundamental de los sacrificios ceremoniales.

Así, por ejemplo, en los sacrificios vinculados con los ciclos agrícolas, se intenta mediante la inmolación de la representante de la diosa de la Tierra, poner en movimiento la fuerza responsable del brote y la maduración del maíz, pues el poder que estimuló este fenómeno en el ciclo anterior ya ha vuelto a su punto de reposo inicial. La misma lógica encuentra aplicación en los demás rituales: a través del sacrificio las fuerzas responsables de dar vida y calor al universo, de causar las lluvias, de impulsar el crecimiento de humanos y plantas, de originar el viaje del Sol por los cielos, de determinar la fertilidad de la Tierra, etc. deben ser puestas en movimiento. Para ello hay que apelar necesariamente a las fuerzas de la naturaleza, que son vistas como el origen de los fenómenos, para conseguir que éstos se repitan. Para que todo esto se cumpla, el ser humano debe complacer a las deidades con ofrendas y sacrificios.

La ofrenda a los dioses

Entre las vías de propiciación y conciliación que caracterizaron la acción religiosa se hallaba la oblación. Los dones ofrecidos a los dioses eran de diferente naturaleza, desde bienes costosos hasta la sangre del oferente o la entrega en sacrificio de uno o varios seres humanos. La base de esta acción era la apetencia y la necesidad que tenían los dioses de determinadas sustancias. Esto obligaba a los fieles a realizar las ofrendas adecuadas en tiempo, forma y

¹⁶ López Austin, 1997b, p. 213.

contenido según el dios propiciado. Así, el cosmos será más indulgente con los mortales en la medida de que éstos ofrezcan los dones apropiados y los necesarios sacrificios humanos. Se establece una norma en la que está vigente una proporcionalidad entre la severidad de la exigencia sacrificial y el bien solicitado en retribución: la ofrenda de lo más estimado merece una compensación de igual o similar medida, sobre todo si proviene de una deidad. A esto es a lo que le llama Mauss intercambio de dones.¹⁷ La idea básica e implícita en el concepto de sacrificio, radica en el acto de desprenderse de algo muy valioso, pero en la espera, siempre, de recibir otra cosa a cambio. Los sacrificios nunca son desinteresados. Así la oblación adquiría con frecuencia la forma de relación de reciprocidad. Aunque ésta puede verse como un intercambio de bienes entre hombres y dioses llegaba a adquirir, en ocasiones, las características de vehículo de comunicación y aun de representación del donante.¹⁸

La razón de ser de los sacrificios humanos entre los mexicas, se debe a que estaba vigente la creencia acerca de que había una energía en el cosmos que era compartida por todos los seres vivos –plantas, animales, hombres y dioses–, la que había necesidad de intercambiar, lo cual era fundamental en el culto religioso. Esa energía era aportada por los humanos mediante los diversos sacrificios, con lo cual se restituía a los dioses los beneficios que éstos daban en diversas formas: calor, luz, agua y alimentos, en especial el maíz.¹⁹ En este intercambio de energía el Sol desempeñaba un importante papel, pues era él quien aportaba la luz y el calor para que existiera la vida. Había un temor continuo de que éste perdiera su fuerza y dejara de salir todos los días, si no se le proporcionaba la energía suficiente. Por ello los sacrificios más frecuentes, especialmente de cautivos de guerra, eran llevados a cabo en honor del Sol y de Huitzilopochtli, mientras que a los otros dioses se les ofrecía, casi siempre, esclavos purificados u otras víctimas quienes asumían temporalmente el papel del dios, como sucedía con el representante de Tezcatlipoca, quien era ataviado y tratado como el mismo dios por espacio de un año; llegando la fiesta de *toxcatl* moría sacrificado por extracción del corazón, era además decapitado y su cabeza se exhibía en el *tzompantli*.²⁰ Tláloc, dios del agua, elemento fundamental para los cultivos, era otro de los dioses que también recibía numerosas

¹⁷ Mauss, 1971

¹⁸ López Austin, 1996, p. 496

¹⁹ González Torres, 2003, p. 42

²⁰ Sahagún, 1989, pp. 115-118

ofrendas humanas en sacrificio, sobre todo niños, a cambio de que mandara la lluvia tan necesaria para las siembras. De la misma manera, a la deidad del maíz, alimento imprescindible, se le ofrendaba varias víctimas en el transcurso de su desarrollo.²¹ En la práctica sacrificial había varias categorías de sacrificados, se distinguen entre estas: los esclavos, los cautivos en guerra y aquellos que son encarnaciones de los dioses llamados en las fuentes *ixiptla*, que se traduce como imágenes de los dioses. En estos últimos, no se da una ofrenda humana a un dios o a un ser sobrenatural, sino que la víctima misma representa al dios. Cuando son sacrificados en una misma ceremonia se empieza por los esclavos, “para servir de fundamento” a los cautivos de guerra²², reconociéndose de esta forma, la superioridad de los guerreros en el culto religioso. El guerrero que había hecho un cautivo lo entregaba al sacerdote, conservando el primero el beneficio moral de su presa; para él, su cautivo es prenda de mérito y de honor. Pero debe donar a la comunidad la persona física de su prisionero, y es el grupo social, en su totalidad, el que recogerá los beneficios del sacrificio.²³

Así, además del sacrificio de guerreros cautivos, había el de aquellos que recibían el nombre de *ixiptla*, que representaban temporalmente a los dioses, por lo común esclavos que antes de ser sacrificados recibían un baño ritual, es decir, eran purificados; muchachas nobles representando a deidades relacionadas con la agricultura y niños destinados a los dioses de las lluvias y de los cerros. Estas víctimas representaban a los dioses, que morían a través de ellas, para renacer más fuertes y rejuvenecidos. Sin embargo, debe subrayarse que muchos de los dioses eran ellos mismos *ixiptla* o representación de otra cosa: el agua, la Tierra, el fuego, el maíz, etc.; es muy probable que hayan sido éstos, ante todo, los que eran regenerados y vivificados.²⁴ En ocasiones, algunos de estos sacrificios evocaban a la divinidad creadora y en el ritual se actualiza el mito de los tiempos primigenios en que una deidad, o un personaje mitológico, se sacrifican a sí mismo o sacrifican a otro, para dar lugar a la creación del cosmos, alguno de sus elementos o a las plantas útiles al hombre. Durante el rito se sacrifica a un ser vivo que personifica a la deidad en su actuación durante un tiempo y un espacio sagrados,

²¹ González Torres, 2003, p. 42

²² Sahagún, 1989, t. I, p. 130

²³ Sahagún, 1989, t. I, p. 110

²⁴ Graulich, 2003, p. 18

obteniendo así la renovación de la vida y del cosmos.²⁵ Eran muy frecuentes los sacrificios propiciatorios, pero había otros que tenían un fin distinto, entre ellos el fundacional, que tenía como finalidad dar fuerza y poder a los edificios religiosos.²⁶

La forma principal de sacrificio humano era la extracción del corazón, como lo atestiguan diversas fuentes históricas, y en ocasiones, como parte del ritual, las víctimas eran decapitadas o incluso descuartizadas y posteriormente repartidas entre los principales barrios para su consumo ritual en un acto de comunión con la deidad, ya que ingerir su carne era como consumir la planta o producto que ésta representaba o había dado origen. Otras formas que hacían posible establecer la comunicación con lo sobrenatural, además del sacrificio y las ofrendas, era mediante oraciones y prácticas ascéticas²⁷, como podían ser ayunos prolongados, renuncia a las relaciones sexuales por determinados periodos, mortificación corporal, etc.

Función del sacrificio humano

La práctica ritual de los sacrificios humanos entre los mexicas tenía doble trasfondo y propósitos íntimamente imbricados. La muerte por sacrificio tiene una justificación religiosa y otra social y política; en el primer caso el sacrificio puede ser un don o no; y cuando se trata de un don se convierte en ofrenda, porque implica una relación asimétrica, es decir, el donante se encuentra en una posición inferior de quien recibe la ofrenda, que es un ser sobrenatural dotado de poderes extrahumanos.

Quiero enfatizar aquí, que el sacrificio humano no se considera como una ofrenda cuando su fin era la repetición de un acontecimiento mítico, en cuyo caso, la muerte de la divinidad a quien se le representaba, metafóricamente recordaba su sacrificio arquetípico, es decir, desde su origen mismo. Un ejemplo sería cuando con la muerte de la víctima se aseguraba el proceso cíclico de la fertilidad de las semillas en plantas alimenticias. En estos casos, el sacrificio simbólico de la divinidad que personificaba la semilla, se conmemora en fiestas que coinciden con la temporada de siembra para que se reactúe la fertilidad vegetal. Tampoco se considera como ofrenda en el caso de ciertos sacrificios durante la entronización de un

²⁵ Nájera, 2003, p. 42

²⁶ González Torres, 2003, p. 43

²⁷ González Torres, 1985, p. 27

nuevo gobernante, como tampoco en los de expiación.²⁸ Respecto a estos últimos, basta recordar que los hombres de la última creación se llamaban a sí mismos *macehualtin*, es decir, “los que fueron merecidos”, porque nacieron gracias al sacrificio de los dioses. Sabían que el Sol iluminaba su mundo únicamente gracias a la autoinmolación de todos los dioses. Por ello, los mexicas consideraban que debían pagar su deuda a los dioses ofrendándoles su propia sangre y su propia vida. En estas circunstancias la inmolación de un ser humano, por diversos medios, puede ser la repetición del sacrificio original de la deidad a fin de establecer un intercambio de energía con lo sobrenatural, para influir en el mundo natural y el sobrenatural y reproducirlos; esto se realiza por medio de la aportación de la energía necesaria para que exista un equilibrio adecuado en el cosmos, lo que incluye a la propia sociedad.²⁹ El sacrificio es, por lo tanto, un esfuerzo comunitario. Mediante la guerra y la fiesta, permite al pueblo en su conjunto asociarse a la gestión sagrada del cosmos.

La muerte por sacrificio tiene también una justificación social y política, se justifica y se acepta plenamente a la guerra como la principal fuente de aportación de víctimas para el sacrificio, recordando que la guerra y la agricultura son las actividades primordiales para el sostenimiento económico de Tenochtitlan.³⁰ Los rituales en los que se practicaban sacrificios masivos de cautivos de guerra eran ofrecidos a su dios Huitzilopochtli, pero al ser invitados los gobernantes de pueblos enemigos los sacrificios humanos adquirirían características muy especiales, al rebasar el ámbito meramente religioso para situarlo también en el político. Indudablemente, tenían como otro propósito hacer una demostración del poder del Estado mexica y atemorizar a sus adversarios, tal y como lo expresa Sahagún de manera reiterada.³¹

Este tipo de sacrificios, al parecer, fueron parte de una estrategia política que arrojaba beneficios concretos a quienes los llevaban a cabo. Seguramente se buscaba, por una parte, la ayuda de las fuerzas sobrenaturales que permitieran restablecer el orden terrestre y celeste, y por la otra, la supervivencia de su sistema político, económico y religioso. En un documentado estudio sobre el tema del sacrificio humano, González Torres señala que “fueron su modo de producción económica y sus relaciones de producción, así como la rápida transformación de

²⁸ González Torres, 1985, p. 27

²⁹ González Torres, 1985, pp. 28-29

³⁰ Matos, 1986, pp. 52-53

³¹ Sahagún, 1989, t. I, p. 111

éstas las que llevaron al pueblo mexicana al excesivo número de muertes rituales que nos relatan sus fuentes". Explica, además, que seguramente cuando las posibilidades de realizar nuevas conquistas terminaron, el número de sacrificados empezó a disminuir. Las llamadas "guerras floridas" serían, entonces, el medio para proveerse de cautivos para el sacrificio.³²

De esta forma, las fiestas promovidas por el Estado mexicana, convertían a los gobernantes en protectores y responsables de la agricultura, el bienestar social y la seguridad militar. La participación de los creyentes en los procesos cósmicos tenía dos importantes expresiones: su intervención en la alternancia del dominio de las fuerzas que permitían la reproducción de su grupo socialmente y, su intervención en la guerra con el propósito de mantener la existencia del mundo.³³ El acto adecuado para la acción sobre la naturaleza o para la comunicación con los dioses era el rito. Así, el control de las actividades religiosas dentro de la sociedad mexicana era una prerrogativa de los sacerdotes, personajes indispensables para mantener el equilibrio del cosmos y, sobretodo, para celebrar los ritos de los cuales depende el retorno de los fenómenos naturales, el crecimiento del maíz, de los demás alimentos y el cumplimiento exitoso de los ciclos agrícolas.

Los sacerdotes fungían como intermediarios entre el mundo divino y el humano, pues pocos osaban por sí solos atraer directamente los asuntos sagrados; se necesitaba un intercesor con iniciaciones previas que hacían posible su intervención a favor de la comunidad. Los sacerdotes, siendo los intermediarios entre los intereses del pueblo y de la clase gobernante, lo eran igualmente entre la agricultura, el cosmos y el mundo sobrenatural,³⁴ eran ellos los encargados de los sacrificios humanos y de dirigir y efectuar el culto religioso en Tenochtitlan. El número de los responsables del culto y de los oficiantes se encuentra en relación con la importancia de la carga ceremonial; en el análisis de los textos históricos la función sacerdotal era una tarea sumamente absorbente, que requería tiempo completo. La especialización de los cargos es extrema, para responder a la abundancia de los ritos y a la necesaria exactitud del calendario festivo.

³² González Torres, 1985, p. 303

³³ López Austin, 1996, p. 497

³⁴ Broda, 1989, pp. 433-434.

Por último, cabe destacar que en la ciudad de Tenochtitlan, la fiesta que conduce las víctimas al sacrificio no está confinada a un lugar único, los lugares de sacrificio son diversos. Se encuentran dispersos tanto en la capital mexicana como en los alrededores, casi siempre son edificios oficiales los que sirven de marco a los sacrificios humanos; en primer término, los centros ceremoniales con los templos de los diferentes dioses. En los barrios, los sacrificios humanos se hacían en el templo central, pero también se hacían en la laguna en la que estaba construida la ciudad, sus riberas frecuentemente servían de escenario para estos y una vez al año, en honor de los dioses de la lluvia, se hacían sacrificios en los cerros que rodean a Tenochtitlan. De acuerdo con Broda³⁵, mientras que el culto guerrero tenía como fondo el Templo Mayor dentro de la ciudad, los ritos agrícolas tenían un referente simbólico en el entorno natural. De esta forma, los mexicas crearon un paisaje ritual que abarcaba numerosos adoratorios o lugares sagrados en la topografía de la Cuenca.

³⁵ Broda, 1996a, pp. 40, 49.

Capítulo II.

El mito, su significado y su relación con los sacrificios humanos

El mito es concebido como un evento cultural, la mayor de las veces complejo, pero que puede ser abordado desde varios enfoques. En general, se trata de una narración que describe y explica en lenguaje simbólico el origen de los elementos básicos que distinguen culturalmente a un grupo social. La narración mítica cuenta, por ejemplo, cómo comenzó el mundo, cómo fueron creados los seres humanos, animales o plantas y cómo se originaron ciertas costumbres, ritos o formas de las actividades humanas. La secuencia del mito es única, desarrollada en un tiempo anterior al origen del mundo convencional. Por ello, los mitos al referirse a un tiempo y un lugar extraordinarios, y a dioses y procesos sobrenaturales, han sido considerados usualmente como aspectos de la religión. Sin embargo, como su naturaleza es totalizadora, el mito puede esclarecer muchos aspectos de la vida individual y cultural.³⁶ El mito, nos dice López Austín, es un relato; pero también se le concibe como un complejo de creencias, como una forma de captar y expresar un tipo específico de realidad, como un sistema lógico o como una forma de discurso.³⁷

Por otro lado, es importante destacar que los mitos pueden clasificarse según el tema principal que revelan. Habitualmente el mito más importante y que llega a ser el modelo dominante sobre los demás mitos dentro de una cultura, es el mito cosmogónico. Este cuenta cómo fue el origen del mundo y explica no sólo cómo se inició todo, sino también por qué el hombre y los demás seres son como son, y por qué siguen un determinado comportamiento.³⁸ Los mitos que narran la creación del cosmos, la aparición de la superficie terrestre, el Sol, los seres humanos, las plantas cultivadas, etc., como ya se ha dicho, son quizá los más generalizados en Mesoamérica. No obstante, estos no refieren las condiciones históricas que favorecieron el desarrollo de la vida humana. Sólo explican cómo el mundo y todo lo existente fue creado por los dioses, mediante la realización de actos portentosos.³⁹ La narración mítica revela que toda manifestación cultural que trascendió en la vida civilizada, dejó de ser obra

³⁶ De la Garza, 1990, p. 60

³⁷ López Austín, 1990, p. 45

³⁸ De la Garza, 1990, p. 60

³⁹ Florescano, 2002, pp. 347-348

humana y se transformaron en creaciones divinas. En estos casos, el relato mítico no sólo oculta la naturaleza humana de esas creaciones, sino que les confiere un carácter sobrenatural que inhibe cualquier intento de explicarlas por medios racionales.

En los mitos de creación la acción humana es siempre reemplazada por la actividad de los dioses, que por su propia naturaleza es inexplicable. Puede decirse por lo tanto, que el fin último del mito es la negación de las acciones humanas como productoras del cambio social, y la atribución de esas acciones corresponde a la voluntad divina, que de este modo, se transforma en constructora del escenario humano y en rectora del mundo sobrenatural. De esta forma, el mito transforma la realidad social en una réplica del cosmos sagrado. Y lo mismo ocurre con el tiempo del mito, que en lugar de registrar la temporalidad de los hechos humanos, asimila éstos a una temporalidad sagrada.⁴⁰ Se asume, por lo tanto, que los mitos son narraciones que no pretenden dar explicación de la particularidad de los hechos históricos. Su propósito no es destacar el carácter único e irrepetible de tales hechos, ni tienen por fin explicar sus causas terrenas. Otra característica que distingue al relato mítico del histórico es que el primero transmite sus mensajes por medio de imágenes fijas y fórmulas repetidas. En lugar de explicar los acontecimientos, el relato mítico los encapsula en una fórmula narrativa que se repite una y otra vez, hasta que su reiteración convierte esos acontecimientos en verdades socialmente aceptadas.⁴¹

La obra trascendente del mito cosmogónico, en el contexto religioso mexicana, es entonces transmitir una visión integral de su funcionamiento y de las relaciones de los seres humanos con los dioses, el mundo que habitaban y con los otros pueblos con quienes convivían y contendían. Lévi-Strauss expresa que un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados, "antes de la creación del mundo" o "durante las primeras edades", pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro.⁴² Lévi-Strauss sostiene, de acuerdo con Eliade, que una de las principales características de los mitos es su atemporalidad. A diferencia de la historia, el mito

⁴⁰ Florescano, 2002, p. 349

⁴¹ Florescano, 2002, pp. 350-352

⁴² Lévi-Strauss 1987, p. 232

trata de acontecimientos reversibles, mientras que la historia trata de hechos irreversibles.⁴³ Mircea Eliade, prestigiado historiador contemporáneo de las religiones comparadas, ha ofrecido, desde mi punto de vista, una visión más comprensible del mito. De acuerdo con su interpretación, el mito revela el origen y da una explicación de la naturaleza del ser. El mito, por medio de símbolos, expresa un conocimiento que es completo y coherente; el hombre puede usarlos para volver al principio del tiempo y redescubrir y volver a experimentar su propia naturaleza.⁴⁴ El fin de estos procedimientos, como advierte Eliade, era convertir la historia real en historia sagrada.⁴⁵ En los textos históricos nahuas es constante la presencia de estas concepciones cosmológicas, religiosas, míticas y sagradas que hacían coherente el mundo. En la sociedad mexicana, tales mitos y ritos, estaban tan generalizados en su relación con el orden cósmico y social que otorgan un significado religioso y mítico a la cultura en su conjunto. Su organización política, dependía de las ceremonias y ritos que aseguraban la estabilidad del cosmos. Todas las actividades sociales reflejan el mito cosmogónico de diversas formas, desde la concepción religiosa que permea sus valores morales, hasta sus actividades más cotidianas que siempre refieren a las deidades.

El tiempo del mito

En la dinámica del cosmos, el tiempo anterior a la creación y la del tiempo del mito, o tiempo de la creación, eran dimensiones diferentes. Las fuentes etnohistóricas, concernientes a las creencias religiosas de los pueblos prehispánicos mesoamericanos, hablan de un tiempo primigenio de existencia intrascendente de los dioses. Esta pasividad aparente, fue interrumpida por un segundo tiempo, el del mito, el de las creaciones, en el que por raptos, violaciones, quebrantamientos de castidad, luchas, muertes y desmembramiento de los dioses se fue dando origen a los seres que estarían en contacto más inmediato con los hombres, y a estos mismos.⁴⁶ En otros esquemas míticos los nuevos seres surgen de la transformación de distintas partes del cuerpo del dios muerto; o surgen de la combinación de fuerzas divinas

⁴³ Lévi-Strauss 1978, p. 40

⁴⁴ Eliade, 1982, p. 65

⁴⁵ Eliade, 1985, p. 12

⁴⁶ López Austin, 1996, p. 68

opuestas; son extraídos del mundo de los dioses para quedar como dones en el mundo de los hombres.⁴⁷

Del mismo modo, los mitos narran los acontecimientos que han tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo de los comienzos,⁴⁸ cuando las divinidades hicieron su aparición en el mundo del hombre, a veces para modificar el paisaje o producir ciertos animales o plantas que le van a servir de sustento, o para asegurar la reproducción del universo. Así, durante el ritual, en ciertos casos, la muerte de la divinidad metafóricamente recordaba su sacrificio arquetípico, que aseguraba el proceso cíclico de la fertilidad de las semillas en plantas alimenticias. Los rituales –de adoración, petición, sacrificios y ofrecimientos a los seres divinos–, son acciones que se practican en determinados tiempos y lugares. Las formas más íntimas de esas manifestaciones pueden identificarse en los actos personales de oración, sacrificio y adoración. Muchos de ellos se producen de acuerdo con ciertas normas y en determinados momentos, sin embargo a diferencia de tales prácticas, las manifestaciones de la religiosidad asumen con frecuencia un carácter público y solemne. Integran entonces los rituales sagrados que, siempre en tiempos y ubicaciones determinadas y en cumplimiento de lo prescrito, se celebran con la participación de muchos su carácter es, por lo tanto, comunitario.

La función del mito

Los mitos cuentan cómo, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta -el cosmos- o solamente un fragmento; una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución, etc. Es siempre el relato de una creación.⁴⁹ La historia narrada por el mito constituye un conocimiento de orden esotérico, no sólo porque es secreta y se transmite en el curso de una ceremonia, sino también porque este “conocimiento” va acompañado de un poder mágico-religioso.⁵⁰ El conocer estos mitos es esencial para la vida comunitaria.

En nuestro caso particular, los mexicas, son normalmente sus sacerdotes, los iniciados, quienes a través de los mitos adquieren dicho conocimiento para poder repetir a través del

⁴⁷ López Austin, 1996, pp. 484-485

⁴⁸ Eliade, 1985, pp. 14 y 21

⁴⁹ Eliade, 1985, p. 12

⁵⁰ Eliade, 1985, p. 21

ritual los gestos creadores de los seres sobrenaturales y, por consiguiente, asegurar la multiplicación de tal animal o de tal planta. Esto porque, conocer el origen de una cosa, de un animal, de una planta, etc., equivale a adquirir sobre ellos un poder mágico, gracias al cual se logra dominarlos, multiplicarlos o reproducirlos a voluntad.⁵¹ Es por ello que, al igual que cualquier otro ser humano, el mexica no sólo está obligado a recordar la historia mítica de su pueblo, sino que reactualiza periódicamente una gran parte de ella. Para comprender más a fondo la función del mito, he de mencionar brevemente algunos rasgos importantes de la concepción mítica en que se basa la cultura de la mayoría de los pueblos mesoamericanos.

Los relatos cosmogónicos de los pueblos nahuas y de Mesoamérica en general, se basan en la idea central de que el universo fue creado por los dioses para morada del hombre, y que surgió por un proceso cíclico de creaciones y destrucciones, en el cual van apareciendo progresivamente los elementos principales, los animales, las plantas y los astros. Mientras que el hombre, como parte central del proceso, va sufriendo en las distintas edades una evolución que lo lleva a constituirse en el ser que los dioses necesitan para que los veneren y alimenten.⁵² Así, en el pensamiento mesoamericano el mundo fue creado por una necesidad de sobrevivencia de los dioses, y el ser principal de la creación, de quien depende la existencia del cosmos, es el hombre. Por lo anterior, es comprensible que los mitos surgen de la necesidad que siente el hombre de entender el mundo circundante y los fenómenos que en éste se observan: su propia existencia; la naturaleza y sus cambios, es decir, un sinnúmero de fenómenos que no le son desapercibidos. Los mitos ciertamente dan respuesta a esa necesidad de entendimiento, pero estos generalmente estarán influenciados, entre otras cosas, por la forma en que el hombre satisface sus necesidades básicas de subsistencia y, en consecuencia, por la manera en que se da la interacción con su medio ambiente, es decir, conforme a su manera de percibir el universo.⁵³ Por ello en las creencias religiosas de los pueblos agrarios, como lo fue de manera significativa el pueblo mexica, observaremos mitos que estarán relacionados con todo aquello que tiene que ver con la producción agrícola como el agua, la Tierra, la lluvia, la fertilidad, etcétera.

⁵¹ Eliade, 1985, pp. 20-21

⁵² De la Garza, 1990, p. 61.

⁵³ Matos, 1998, p.8

El ritual como reactualización del mito

Los pueblos prehispánicos mesoamericanos, al igual que muchos otros pueblos con marcadas diferencias de estructuras socioeconómicas y de contextos culturales, pensaban que el mundo debía ser renovado constantemente y que esta renovación operaba según un modelo: la cosmogonía o un mito de origen. Estos mitos de origen desempeñan el papel de un mito cosmogónico y son los que se reactualizan periódicamente. Así por ejemplo, los animales y las plantas, creadas por vez primera antes de nuestro tiempo por las divinidades, se recrean ritualmente. Nos dice Eliade, que en el contexto ritual, se recurre al mito con el fin de reactivar su potencia creadora, tal y como se había manifestado por primera vez en los tiempos míticos, es decir, al principio del mundo. El mito de origen nos explica que el mundo se hizo realmente cuando los animales y las plantas hicieron por primera vez su aparición en los tiempos primordiales.⁵⁴

Es coincidente con lo anterior lo expresado por Nájera, cuando señala que un rito es la puesta en escena de un mito, que tiene por objeto regresar a los tiempos originales donde tuvo lugar el nacimiento de lo que es el mundo actual, y de que el hombre necesita ese constante retornar a los orígenes, para poder volver a cargar su cosmos de sacralidad que se pierde en el devenir del tiempo.⁵⁵ Por otra parte, y siguiendo a Jensen, que en el pasado dedicó un gran esfuerzo al análisis e interpretación de los mitos, nos dice que en muchos casos, los actos de culto son representaciones de los mitos y forman una unidad inseparable.⁵⁶ Algunas de sus apreciaciones, al ser comparadas, resultan de utilidad para una mejor comprensión de los mitos y la religión mexicana dentro de la cosmovisión mesoamericana, sobre todo, las que él relaciona con las fases tempranas en el desarrollo de los pueblos agrícolas. Es por ello, que se ponderarán aquí las vicisitudes por las que pasa el ciclo agrícola, conformando un principio fundamental que es el origen de la vida y la multiplicación de ésta a través de la muerte.

Se enfatizará en la investigación, la importancia que tuvo este hecho en la ideología del pueblo mexicano, particularmente, respecto a lo que Jensen llama una mitificación del ciclo productivo. Este autor señala una serie de ejemplos típicos, que demuestran cómo muchas

⁵⁴ Eliade, 1985, p. 50

⁵⁵ Nájera, 2003, p.17

⁵⁶ Jensen, 1966, p. 55

poblaciones en su relación con las plantas alimenticias representan el origen de la vida de manera semejante.⁵⁷ En su análisis, el mito central narra la muerte violenta de una *divinidad-dema*.⁵⁸ El cuerpo muerto y destrozado del ser divino da origen a las plantas alimenticias, y se identifica, en este caso, con la Tierra o la Luna. El hombre, al nutrirse de plantas surgidas de su propio cuerpo, se nutre en realidad de la propia sustancia de la divinidad. En la práctica religiosa, declara Jensen, la inmolación de una víctima en el transcurso del rito, no tiene otro sentido que rememorar el acto divino ejemplar, que dio nacimiento a todo lo que existe sobre la Tierra.⁵⁹ El cuerpo despedazado de la víctima coincide con el cuerpo del ser mítico primordial, su sacrificio da vida y se vincula con la semilla por su despedazamiento ritual.⁶⁰ Se ha visto, que los mitos apuntan a representar todo lo existente como algo "que llegó a ser", y de ahí que deban presuponer necesariamente un estado distinto anterior del mundo. Y los seres dominantes en ese "tiempo originario" son los *dema*, que se describen indistintamente ya sea como figura humana, como figura animal o de alguna planta.⁶¹

Cabe señalar, que en los estudios comparativos más importantes donde se hace la distinción entre las características de las deidades del tipo *dema*, descritas por Jensen, con las deidades del panteón mesoamericano destacan los de Luís Reyes⁶² y Yólotl González Torres. Esta última autora, es quien sugiere que entre los pueblos nahuas las caracterizaciones de las deidades *dema* se transforman en "dioses presentes", a los que había que ofrendar y con los que había que tener una comunicación constante. Muchos de estos dioses conservaron características semejantes y los vestigios del mito del dios sacrificado del cual se produjeron las diversas plantas y alimentos útiles persistieron, por lo cual había que repetir el mito para que el acto no perdiera su vigencia. Es probable, nos dice, que de esta manera se continuó entre los mexicas, donde fue tan frecuente el sacrificio de la "imagen del dios", o *ixiptla* que

⁵⁷ Jensen, 1966, p. 193

⁵⁸ La palabra *dema* proviene de los marind-anim de Nueva Guinea, y con ella intenta caracterizar genéricamente un tipo de figuras divinas propias del ciclo agrícola, en este caso se trata de un creador divino, del tiempo primordial. Esta deidad no es objeto de ruegos ni de oraciones, ni tampoco rige el destino del hombre, su culto se concreta a la representación del rito primigenio del sacrificio que regenera al cosmos y al grupo étnico; Jensen, 1966, pp. 109-111.

⁵⁹ Jensen, 1966, pp. 192-194

⁶⁰ Eliade, 1996, pp. 312-313

⁶¹ Jensen, 1966, p. 110

⁶² Reyes, 1970, v. II, p. 36

posiblemente *in illo tempore* fue un *dema*.⁶³

Pertenece a este tipo de divinidades *dema*: Tlaltecuhltli, dios de la Tierra, que de acuerdo con el mito, fue despedazado por otros dioses y su muerte dio lugar a la superficie terrestre y a las plantas. Partido en dos de una mitad hicieron el cielo y de la otra, la que corresponde a la espalda, hicieron la Tierra. De sus cabellos nacieron árboles, flores y hierbas; de su piel la hierba muy menuda y pequeñas flores, de los ojos pozos, manantiales y pequeñas cavernas; de la nariz valles y de la espalda montañas.⁶⁴ Estas deidades viven dentro del hombre porque los alimentos que éste consume salieron de su cuerpo, están relacionadas con la muerte, con el inframundo y con lo que surge de la Tierra, es decir, los productos que emergieron de su cuerpo a raíz de su muerte, por tanto mueren pero no de manera definitiva ya que renacen cada vez que resurgen las plantas que originaron.⁶⁵ Otra deidad similar sería Mayáhuel, diosa que de acuerdo a la narración mítica, fue descuartizada y comida por las *tzitzimime* y cuyos huesos fueron enterrados por Ehécatl Quetzalcóatl, para que de ellos brotaran los magueyes⁶⁶, planta de trascendental importancia para los pueblos prehispánicos. Del mismo modo se puede mencionar a Cintéotl, el cual según el mito correspondiente se metió bajo la Tierra voluntariamente y de su cuerpo germinó el algodón, el maíz, el *huauhtzontle*, la chía, el camote y los frutos.⁶⁷

Para Michel Graulich ciertos elementos presentes en el primer mito arriba aludido, el que habla acerca de la creación de la Tierra, lo conducen a pensar que la diosa Tlaltecuhltli fue decapitada y que la cabeza, llevada al cielo, se convirtió en la Luna. Argumenta la existencia de numerosas pruebas de la asociación estrecha que existe entre la Tierra y la Luna. Además, refiere que las muertes rituales de víctimas humanas que representaban a divinidades telúricas se efectuaban casi siempre por decapitación.⁶⁸ Cree también el mismo autor, encontrar en este mito el tema del sacrificio de un ser primordial, de una de estas divinidades "de tipo *dema*", que para Jensen "se convierte ella misma en las plantas útiles [...] recorre el cielo bajo el aspecto

⁶³ González Torres, 1990, pp. 111-112

⁶⁴ *Histoire du Mechique* en Tena, 2002, pp. 151-153

⁶⁵ Eliade, 1985, pp. 106-116.

⁶⁶ *Histoire du Mechique* en Tena, 2002, p. 151

⁶⁷ *Histoire du Mechique* en Tena, 2002, pp. 155; ciertas particularidades sobre estos mitos se expondrán más detalladamente en páginas subsecuentes.

⁶⁸ Graulich, 1990, p. 67

de la Luna y constituye, por su desaparición y su resurrección, el símbolo de la vida que no cesa de renovarse".⁶⁹ De esta forma, comenta Graulich, el mito tiene por función explicar el origen de la Tierra, del cielo –o de una parte de él–, y de las plantas, pero también la necesidad de los sacrificios humanos y sin duda de la muerte.⁷⁰

En cuanto a Mayáhuel, se trata, nos dice López Austin, de una deidad *dema* y está también relacionada con la Luna. Argumenta que los dioses del maguey y del pulque, tan importantes en la vida de los grupos recolectores, se convirtieron en deidades agrarias y la planta y su jugo fermentado quedaron relacionados con los trabajos agrícolas, con el agua y con la lluvia. Cree posible, que el mito de Mayáhuel convertida en maguey contenga también su aspecto lunar en la acción de los seres celestes las *tzitzimime*, que devoran a la doncella, como lo narra aquél, hasta dejar sólo los huesos enterrados después por Ehécatl. No es remoto, explica, que esta parte del mito se refiera a la paulatina desaparición del disco brillante de la Luna.⁷¹ Continuando con los aspectos formales del ritual, para Eliade, en el ámbito ceremonial, el ritual es un medio de volver a actualizar el mito original. Para él existen dos formas de tiempo: el sagrado y el profano. El primero es reversible, ya que es un tiempo mítico trasladado al presente.

El hombre religioso vive así dos clases de tiempo, de las cuales la más importante, el tiempo sagrado, se presenta bajo el aspecto paradójico de un tiempo circular, reversible y recuperable, como una especie de eterno presente mítico que se reintegra periódicamente mediante el artificio del rito".⁷²

Con base en estos principios, en muchas ocasiones el ritual recreaba un mito y lo hacía presente de nuevo. La acción ritual, además de hacer que se repita el acontecimiento mítico, renovaba el pacto convenido con la deidad.⁷³ Así, cada vez que se llevaba a cabo un ritual se reconstruía ese gesto arquetípico del dios creador, o de un antepasado, que tuvo lugar en el origen de los tiempos, transportando al hombre a ese momento mítico. Por su parte Cazeneuve, también especialista en lo religioso, afirma categóricamente que, gracias a la

⁶⁹ Jensen, 1966, pp. 107-109

⁷⁰ Graulich, 1990, p. 67-68

⁷¹ López Austin, 1979, pp. 141 y 145

⁷² Eliade, 1967, p. 71

⁷³ González Torres, 1985, p. 122

ceremonia, el hombre está en posibilidad de integrarse al tiempo y a los espacios sagrados y ejercer alguna influencia sobre los seres sobrenaturales, encauzada para su propio beneficio.⁷⁴

De igual modo, Matos Moctezuma al discernir la dicotomía vida-muerte emplazada en la estructura del mito distingue dos aspectos importantes que es conveniente revisar ya que están íntimamente relacionados; por un lado, el sacrificio de los dioses para crear vida, como se ha dicho, y por el otro, la respuesta del hombre consistente en volver a repetir el sacrificio para que continúe la vida del universo. Del primero, vemos como en diferentes culturas agrícolas se da la muerte de la deidad para lograr la vida.⁷⁵ De esta forma, lo que ocurrió en un tiempo lejano (mito) se reactualiza a través del ritual.⁷⁶ Por ello el mito y el rito están estrechamente unidos y éste último va a jugar, entre otros, un papel de comunicación entre el conjunto de la sociedad y quienes ostentan su control.⁷⁷ Los rituales, principalmente los sacrificios humanos, como ya se ha mencionado, tenían la finalidad de restaurar las fuerzas de los dioses y propiciar sus favores para que ellos, a su vez, mantuvieran en existencia al universo. Los sacrificios humanos eran ofrecidos por la comunidad para recibir, principalmente en los momentos de crisis, los beneficios relacionados con las necesidades de supervivencia física y de cohesión del grupo,⁷⁸ lo cual se buscaba a través de la representación de los mitos con los que se pretendía regenerar la naturaleza y renovar el pacto con las deidades. En el sacrificio humano la vida de la víctima necesariamente tiene que ser destruida, pues en estas ceremonias el ritual repite el mito, se hace alusión a la deidad misma, al acontecimiento ocurrido en el tiempo originario.⁷⁹ En la muerte ritual se libera cierta energía que, manejada adecuadamente, puede ser utilizada para diversos fines. La energía va de la víctima a lo sagrado y de allí a todos los seres, animados e inanimados, principalmente a las plantas y los animales que constituyen el alimento de los seres humanos.⁸⁰ En la concepción mexicana del cosmos esto se ve claramente: los dioses crean al hombre y éste debe alimentarlos a través de su propia energía; los dioses a su vez,

⁷⁴ Cazeneuve, 1971, p. 207

⁷⁵ Matos, 1986, p. 48

⁷⁶ Eliade, 1967, p. 34

⁷⁷ Matos, 1994b, p. 35

⁷⁸ González Torres, 1985, p. 304

⁷⁹ Jensen, 1966, p. 194

⁸⁰ Turner, 1977, pp. 201-202

que son personificaciones de distintos aspectos de la naturaleza, le darán al hombre agua, frutos, riqueza, etcétera, que le son indispensables para su existencia.

De acuerdo con lo anterior, es mediante el ritual que el creyente consigue abolir el tiempo profano, cronológico, y recuperar el tiempo sagrado del mito. Es decir, se hace contemporáneo de las hazañas que los dioses llevaron a cabo en el tiempo primordial. Ello ayuda al ser humano, como plantea Eliade, a “construir su realidad”, le da la seguridad de que es capaz de recrear su mundo.⁸¹ Es durante las ceremonias rituales en que se propicia o rememora de diversas formas a las deidades creadoras, además de reactualizarse el mito de origen de las cosas, se proclama de alguna manera su conocimiento. Creo, que al evocar o celebrar el mito, es a través del ritual y la intercalación de ciertos dones y sus contenidos simbólicos que se recrea una atmósfera sagrada, en la que se desarrollaron esos acontecimientos portentosos. El sacerdote al conmemorar el mito, se reintegra a ese tiempo primordial y, por consiguiente, se hace de alguna manera contemporáneo de los acontecimientos evocados, se comparte la presencia de los dioses. Es decir, al revivir el mito a través del ritual, se concurre en un tiempo cualitativamente diferente, un tiempo sagrado, a la vez primordial y continuamente recuperable, como lo plantea Eliade.⁸² Es precisamente esta función del rito, la que se destacará más ampliamente en el curso de esta investigación, al ser analizados los depósitos que contienen principalmente cráneos humanos y restos óseos desarticulados, los cuales sin duda, tienen relación con la rememoración de ciertos mitos en particular.

⁸¹ Eliade, 1985, pp. 148.

⁸² Eliade, 1985, p. 24

Capítulo III.

El sacrificio humano en la sociedad mexicana

Consumada la conquista, la religión fue el aspecto de la cultura prehispánica que más pronto tendió a su desaparición. En su afán de incorporar a los subyugados al nuevo orden religioso el sacrificio humano fue lo más repudiado y quizá fue uno de los rasgos culturales que más impactó a los europeos a su arribo a nuestro territorio. La práctica de la "idolatría" y especialmente del sacrificio humano fue una de las principales razones que se sirvió Cortés y sus huestes para justificar la conquista de los mexicas. Mientras que los frailes misioneros como evangelizadores que eran se propusieron inquirir acerca de sus creencias, preceptos y sangrientos rituales para que, debidamente identificados, pudieran ser extirpados.

Como resultado de ello, se cuenta con abundantes descripciones de las prácticas religiosas de los mexicas y otros grupos de lengua y cultura náhuatl escritas por varios religiosos y conquistadores españoles, así como aquellos escritos en caracteres latinos de procedencia indígena que nos legaron valiosa información al respecto. Asimismo, representaciones de sacrificios humanos y en algunos casos de antropofagia ritual aparecen en códices, así como en otras manifestaciones plásticas del México antiguo. Estas referencias, en su conjunto, han enriquecido nuestro conocimiento acerca de las costumbres rituales de los grupos prehispánicos mesoamericanos, otro aporte importante lo son las evidencias materiales recuperadas durante las excavaciones arqueológicas.

El sacrificio humano y su implicación social

El tema del sacrificio humano ha representado un elemento central en el discurso sobre la religión, las estructuras políticas y las relaciones de poder en sociedades complejas como la mexicana. Dependiendo de las épocas y las orientaciones científicas, sociales y a veces religiosas de los investigadores, la práctica del sacrificio humano ha sido percibida como un movimiento de lo profano hacia lo sagrado, como una manera de contactar a los dioses, como una herramienta ideológica de control social o como el marcador del principio de la organización social, las restricciones morales y la religión.⁸³ Para algunos investigadores como Emile

⁸³ Bourget, 2007, p. 5

Durkheim, el sacrificio –el acto de matar violentamente a algún ser vivo para ofrendárselo a una divinidad, o bien, ofrendarle objetos preciados o excedentes– tiene como función básica fortalecer los lazos de solidaridad, afirmar la cohesión de la comunidad y garantizar el mantenimiento del grupo; de ahí su repetición constante, la inversión de trabajo colectivo en celebrarlo y la obligación de que todos participen; de ahí también que, durante el culto al sacrificio, se recuerden los antepasados, el mito fundacional y sus dioses primigenios.⁸⁴ Para Edward B. Tylor, Marcel Mauss y Henri Hubert, lo sagrado constituye el centro de las religiones y el sacrificio es más que un rito. Su función es establecer una comunicación e intercambio entre los hombres y los dioses o las fuerzas superiores a fin de agradecerles los bienes recibidos, de pedirles algo, de venerarlos y propiciar que ahuyenten las calamidades y eviten la catástrofe.⁸⁵ El sacrificio se apoya en lo que Mauss llama el intercambio de dones, dar esperando a cambio algo como protección, alianza, conciliación, fertilidad, lluvias, abundancia, salud, fortuna, triunfos y prestigio.⁸⁶ Tylor propuso como una forma de explicación del sacrificio la teoría del don (yo te doy para que tú me des). Se trataría como de un rito de ofrenda pero con una diferencia básica, la mentalidad utilitaria de quien hace la ofrenda, así como su concepción mágica de la acción, ya que espera por este medio obligar a lo sagrado a darle lo que espera. El esquema de Tylor explica un hecho bien conocido, la subsistencia de las formas mágicas en los rituales religiosos.⁸⁷

Por otro lado, Hubert y Mauss definen el sacrificio como la comunicación entre lo profano y lo sagrado a través de una víctima, mientras que Van der Leeuw, cuestionando a Tylor dice: “[...] el sacrificio de ofrenda no es un asunto comercial (se refiere al me das y te doy) ni una adoración a un dios, sino una apertura de una benéfica fuente de dones”.⁸⁸ Esta interpretación del sacrificio estaría más cerca del concepto de Hubert y Mauss, del sacrificio como comunicación entre lo profano y sagrado. El acceso a los bienes no es una búsqueda sino la apertura, con la intermediación de los sacrificios, a un distinto nivel de comunicación con lo sagrado. López Luján expresa por su parte, que la ofrenda y el sacrificio no deben concebirse

⁸⁴ Durkheim, 1968, pp. 339-347

⁸⁵ Mauss y Hubert, 1970.

⁸⁶ Mauss, 1971

⁸⁷ Tylor, 1958, v. II, pp. 461-462

⁸⁸ Van der Leeuw, 1964, p. 340.

únicamente como simples objetos de cambio. También son medios de relación, de comunicación con lo sagrado.⁸⁹

Una vez aclarados algunos aspectos fundamentales del fenómeno del sacrificio en torno a su caracterización primaria, conviene examinar la muerte sacrificial en el mundo indígena. Quedó dicho, que los sacrificios nacieron de la inmolación primordial de los propios dioses, el mito actúa como arquetipo o precedente de estos rituales. Asimismo, que los mitos mesoamericanos de la creación del mundo y de fundación, tienen como centro el sacrificio y el autosacrificio; los dioses se sacrifican y autosacrifican para dar origen al mundo y mantenerlo en movimiento. Después, para continuar y preservar la vida del cosmos y de las comunidades o para que ocurran otros orígenes y otras fundaciones, será necesario recordar periódicamente el mito y reproducirlo a través del sacrificio humano, que encarna en el ritual, la actividad de los dioses o a ellos mismos. Ya expresados estos planteamientos, como parte de su análisis, se derivan las hipótesis siguientes que serán parte sustancial en nuestro estudio.

1) Los ritos sacrificiales no siempre representan el final o la terminación de la existencia, sino que estos implican la idea de renovación. Presentan siempre esta misma estructura y en ellos la muerte es el único medio efectivo para lograrla.

De acuerdo con la idea anterior, el sacrificio humano no se identifica con el concepto de muerte como exterminio o disolución; por el contrario, la práctica sacrificial asegura la permanencia de la comunidad en un mundo ordenado. Se ha dicho y ha quedado demostrado que mediante los sacrificios humanos el pueblo mexica creía contribuir a la estabilidad del cosmos y su propia supervivencia. El Sol y la Tierra, principios opuestos del cosmos, eran alimentados con víctimas de la occisión ritual; según la cosmovisión mexica en esta forma se mantenía el equilibrio básico del universo y se perpetuaba su cíclico devenir.⁹⁰

2) La comunicación con lo sagrado puede darse en varios niveles; ya sea por el acto mismo del sacrificio, por la oblación de ciertas partes corporales de los sacrificados, o a través de diferentes bienes. Sugiero que otras maneras lo eran por el contacto con la víctima durante la ceremonia ritual, o alguna de sus partes, o directamente por el convite ritual. Estas formas

⁸⁹ López Luján, 1993, p. 57

⁹⁰ López Luján, 1993, p. 57

de expresión, entre otras más, parecen representar diversos grados de acercamiento con la deidad.

Aquí cabe señalar, que por terrible o repugnante que pueda parecer la antropofagia ritual, el hecho es que, la víctima durante el sacrificio pierde su propia personalidad y no sólo representa al dios, sino que sacralizado, a través de la muerte, se identifica con él y adquiere toda su fuerza y poder, de ahí la necesidad de la comunidad de ponerse en contacto con el dios mediante la víctima, con lo cual se completa el círculo del sacrificio. Si aceptamos que el sacrificio ritual domina la vida de los mexicas y si entendemos la estructura del sacrificio como muerte y renacimiento, por lo tanto, la muerte sacrificial no era sino una instancia necesaria para la renovación de la vida.⁹¹ Por todo lo anterior, adquiere gran relevancia para el presente estudio la caracterización de la muerte sacrificial, vista no como consumación de la vida ni como finalidad de ella, sino entendida más como transformación, como tránsito de lo profano a lo sagrado que permite la renovación, la supervivencia. Puede decirse, por consiguiente, que el sacrificio humano mesoamericano fue una manera extraordinaria de utilizar todos los posibles sentidos de la muerte ritual, para mantener la vida y prolongarla después de la muerte, y para tener la impresión de que se controlaba un universo que se percibía como excesivamente inestable.

Por otra parte, el ritual del sacrificio humano era una tarea que había recaído tradicionalmente en la comunidad y ocasionalmente se ofrecía de manera individual⁹², aunque beneficiaba también a la colectividad. Estas dos formas coexistieron quizá durante mucho tiempo, hasta que posteriormente la práctica del sacrificio humano y su ritualización sería absorbida e institucionalizada por el estado mexica. Los primeros eran ofrecidos por la comunidad en su conjunto para que en ellos recayeran, en los momentos de crisis, los beneficios relacionados con las necesidades de supervivencia física y de cohesión del grupo.⁹³

Las crisis sobrevenían cuando había un desequilibrio de las fuerzas motoras del cosmos, y estaban íntimamente relacionadas con el ciclo anual de la naturaleza,

⁹¹ Benítez, 2006, p. 1

⁹² En *tlacaxipehualiztli* se llevaba a cabo el ritual llamado *tlahuahuanaliztli* o "rayamiento", las víctimas eran aportadas por sus captores, se trataba de cautivos de guerra (Sahagún, 1989, pp. 107-111).

⁹³ González Torres, 1985, p. 304

que era el escenario de la continua regeneración de la energía cósmica a través de lo que aparece como nacimiento, crecimiento, muerte y renacimiento.⁹⁴

Dicho equilibrio se lograba, sobre todo, a través de la representación de un mito, que implicaba sacrificios, con lo que se buscaba regenerar la naturaleza y renovar el pacto con las deidades. Pero también los mitos inciden en la organización social, la actividad económica y la acción política, entre otros ámbitos, que son factibles de observación y es posible documentar.

En cuanto al sacrificio que se ofrecía de manera individual, es muy probable que este tuviera su origen en la obtención de trofeos de guerra que proporcionaban, en beneficio de la comunidad, la fuerza o energía del enemigo capturado en combate. Mientras que para su captor esto significaba poder y prestigio, la demostración de su valor y habilidades individuales que posibilitaba su ascenso en la jerarquía social. La ideología impuesta por el estado mexica hacía hincapié en la importancia de las hazañas guerreras, en las que capturar enemigos para ofrecerlos en sacrificio tenía un lugar primordial.⁹⁵ Los sacrificios humanos se justificaban porque le brindaban alimento al Sol en su continua lucha a través del firmamento.

Como sabemos, esta explicación tenía un trasfondo político. La triple alianza era la encargada de alimentar al Sol con la sangre de los prisioneros, que para proveerse de ellos, tuvieron que instituir las guerras floridas. Este papel del pueblo mexica no sólo lo legitimaba⁹⁶ como mantenedor del cosmos, sino que justificaba sus guerras y sacrificios. En realidad, al cumplir esas funciones trataban de atemorizar a sus enemigos y evitar rebeliones de las regiones sojuzgadas. Estas y otras ceremonias religiosas eran una manipulación ideológica de los ritos, cuyo fin último era asegurar los tributos y dependencias que sustentaban la vida material del imperio.⁹⁷ Una vez que se ha discernido sobre los aspectos considerados de mayor relevancia, que se ven involucrados con los rituales del sacrificio humano, pasaremos a la parte medular de nuestra investigación, abordando a continuación el tema principal.

⁹⁴ González Torres, 1985, p. 304

⁹⁵ González Torres, 1985, pp. 305-306

⁹⁶ Entendiéndose la legitimación en términos de una formulación coherente de la estructura y articulación del sistema social y sus relaciones con la naturaleza. La ideología religiosa propagaba un sistema de acción. Este último era realizado simbólicamente –transformado en realidad social– por medio de los ritos y sacrificios. Su contenido era expresado a través del mito; Broda, 1985, p. 434.

⁹⁷ Broda, 1985, p. 453

Antecedentes de la práctica de decapitación y desmembramiento corporal

En cuanto a los rituales en los que está presente la decapitación o el desmembramiento corporal, hay referencias de que eran prácticas que estaban muy difundidas en gran parte de Mesoamérica. En varias regiones y asociados a estructuras construidas en diferentes épocas se han localizado restos óseos humanos a los que se ha relacionado con este tipo de actos. Las investigaciones arqueológicas y los estudios de antropólogos físicos han demostrado que la costumbre de separar, en nuestro primer caso, la cabeza del cuerpo está presente desde épocas muy tempranas. Dentro del área que mayormente nos interesa, el Altiplano central de México, al parecer, debió estar en uso antes de la llegada de los mexicas a la región. Por ejemplo, se conoce un importante hallazgo de un cráneo decapitado procedente del sitio Tlatelcomila, en el poblado de Tetelpan, D.F., fechado entre el 600 y el 400 a.C.⁹⁸ Esta costumbre también ha sido reportada en sitios como Teotihuacan, Estado de México, donde se han localizado entierros en sus centros ceremoniales que datan entre el 200 al 650 d.C.⁹⁹ En lo que corresponde al período denominado Posclásico (del 900 a 1521 d.C.), en que se desarrolla la sociedad mexicana, las evidencias son más numerosas. Las fuentes históricas y las representaciones en códices se refieren a este último periodo.

Asimismo, la información arqueológica existente corrobora que el mayor número de hallazgos se relaciona principalmente a sitios con influencia mexicana. Así, podemos mencionar, además de los reportes del Templo Mayor de Tenochtitlan¹⁰⁰, los de Tlatelolco, Distrito Federal¹⁰¹, los de Tenayuca¹⁰² y Teotenango¹⁰³, Estado de México, Cholula, Puebla,¹⁰⁴ y los de Teopanzolco, Morelos¹⁰⁵, entre los más significativos. En éstos lugares se han localizado cráneos con evidencias de decapitación, así como conjuntos de huesos humanos muchos de ellos con marcas de cortes, y segmentos anatómicos articulados, que indican desmembramiento corporal.

⁹⁸ Pijoan, 1989, pp. 287-306.

⁹⁹ Serrano y Lagunas, 1974, pp.105-144; Cabrera *et al.*, 1990, pp.123-146

¹⁰⁰ Román, 1986; López Luján, 1993, pp. 262-270; Hernández y Navarrete, 1997, pp. 63-65, entre otros.

¹⁰¹ González Rul, 1963, p. 5; Matos, 1978, pp.143 y 1972, p.112; Noguera, 1966, p. 70; Espejo, 1945, pp. 15-19; Guilliem *et al*, 1998, pp. 105-106.

¹⁰² Noguera, 1935, pp. 141-201

¹⁰³ Zacarías, 1975, pp. 392

¹⁰⁴ Serrano y López, 1972a, pp. 47-60

¹⁰⁵ Lagunas y Serrano, 1972, pp.430-432

Cabe resaltar, que un tratamiento comúnmente representado en esculturas y códices y narrado en mitos del México prehispánico es la decapitación; no obstante, de acuerdo con los datos arqueológicos, hasta ahora, resulta difícil determinar si la forma ritual de dar muerte a la víctima fue ciertamente por decapitación. Se cree que ésta se practicaba generalmente después de que la persona había muerto a causa de otros medios. La tecnología de piedra con la que se contaba obviamente no permitía realizar la separación de la cabeza de un solo tajo, lo cual sí podría hacerse con instrumentos de metal. En el ritual, para desprender la cabeza del cuerpo se utilizaba un cuchillo o instrumento de piedra para cortar piel, músculos y ligamentos, separando las vértebras cervicales por la parte posterior del cráneo. Este procedimiento se puede comprobar por las evidencias detectadas en los materiales óseos del presente estudio, como se verá en su momento. Al respecto, en excavaciones realizadas en Teotihuacan se han recuperado huesos humanos en los que se observa este mismo patrón de corte.¹⁰⁶ Estas referencias demuestran que la muerte por decapitación era difícil de llevar a cabo con los instrumentos que se tenían, seguramente la víctima moría desangrada antes de que le fuera separada por completo la cabeza. En este sentido, es probable que las escenas que vemos en los códices de personas decapitadas sean una manera simbólica de representar la muerte sacrificial en la que, como parte del ritual, les era cercenada la cabeza.

Por otra parte, en los mitos mesoamericanos encontramos con frecuencia referencias de decapitación. Por ejemplo, un mito del área maya quiché narra que antes de iniciarse la cuarta Creación, cuando los dioses formaron a los "hombres verdaderos", *Hunahpú* fue decapitado por *Camazotz*, el murciélago, dios supremo de la fertilidad.¹⁰⁷ En la metáfora de la narrativa, *Hunahpú* es el grano de maíz divinizado y su cabeza degollada, como el grano de maíz separado de la mazorca, se va al inframundo, bajo la Tierra, para volver a resurgir con vida nueva. Se alude al fragmento de este mito debido a que parece estar representado en el grabado de una escultura localizada en el poblado de Tequixtepec, en el estado de Oaxaca. En la lápida se ve un círculo en la parte izquierda y, adentro, el glifo que corresponde al dios murciélago, animal vinculado con la decapitación.

¹⁰⁶ Talavera y Rojas, 2003, p. 33

¹⁰⁷ *Popol Vuh*, 1992, pp. 157-162.

Lo más significativo de la escena es la mano del dios empuñando un instrumento, con el que parece indicar la futura decapitación de la víctima que se le ve inclinada, esta representa al dios del maíz, según Girard¹⁰⁸ (figura 4).



Fig. 4 Personaje que será sacrificado y posiblemente decapitado (Lápida de Tequixtepec, Oaxaca).

A través de esta comparación vemos que el murciélago está presente desde los primeros intentos de creación del hombre, justo cuando los dioses comenzaron a formar el mundo. Es, por lo tanto, un ser que desde su origen es considerado como emisario de los dioses y encargado de ejecutar la decapitación. Ha sido relacionado simbólicamente con la sangre, la oscuridad, la fertilidad, el inframundo y la decapitación, evidentemente por ser un animal de hábitos crepusculares por volar en la oscuridad y sobre todo porque algunos de ellos se alimentan de sangre. Esta relación murciélago-sangre-decapitación además de estar presente en los mitos y algunas fuentes escritas del área maya, lo está también en códices de tradición mixteca como el *Borgia*, el *Vaticano B* y el *Féyervary-Mayer*.¹⁰⁹ En estos últimos, se ve un personaje con alas de murciélago y el apéndice nasal que lo identifica, agitando uno de ellos en una de sus manos un corazón, y en la otra, la cabeza de un decapitado. Mientras que en el primero se encuentra, además de un murciélago decapitador, la presencia del dios de la muerte, lo que permite ver la estrecha relación entre ambos seres. El hecho de llevar en las manos cabezas y corazones humanos, de sacar el corazón y llevar como pectoral una cabeza humana, coloca al murciélago entre los animales destrozadores, que podemos interpretar como relacionados con el sacrificio humano.

¹⁰⁸ Girard, 1976, t. III, pp. 2219-2220.

¹⁰⁹ *Códice Borgia*, 1988, lámina 49; *Códice Vaticano B*, 1964-1967, láminas 24-27; *Códice Féyervary-Mayer*, 1964-1967, lámina 41.

En el ámbito de las creencias religiosas mesoamericanas, el murciélago encarnó diversas energías sagradas, tanto de vida como de muerte. Como símbolo de muerte está íntimamente relacionado con la oscuridad, las sombras del inframundo y con los dioses que provocan el deceso. En este sentido el murciélago es una epifanía de las deidades de la muerte, ya que al igual que éstas tiene la facultad de ejecutar durante los sacrificios la decapitación y extracción del corazón. Funge como intermediario entre los dioses y los hombres, además, simboliza la energía fecundante del lado oscuro de la vida. El murciélago es el medio por el cual los dioses de la muerte fecundan al plano terrestre, por ello, es visto también como dueño de la fertilidad y la sexualidad.¹¹⁰

Respecto a la presencia de la decapitación entre los mayas, Nájera Coronado ha mencionado que separar la cabeza del cuerpo humano fue una costumbre practicada por ellos, pero que no ha sido posible identificar en que ceremonias se llevaba a cabo; sólo se tiene testimonio de ello por algunas representaciones plásticas y por los restos óseos. No obstante, por los datos obtenidos, su uso estuvo relacionado con la cabeza-trofeo, el juego de pelota, el murciélago y con el ritual agrícola.¹¹¹ En efecto, desde tiempos muy remotos el cráneo fue considerado reliquia o trofeo; todas las culturas lo integran a su arte y ritos y el cortar la cabeza fue una pena de muerte bastante común hasta épocas relativamente recientes. Entre los olmecas, la decapitación o representación de la cabeza fue tema de esculturas o bajorrelieves que reproducían ceremonias asociadas a la fertilidad. Las colosales cabezas olmecas, fechadas alrededor del año 1000 a.C., han sido interpretadas como cabezas decapitadas asociadas al ritual del juego de pelota.¹¹²

En opinión de Romero, la decapitación formaba parte de los ritos de fertilidad, pues en ocasiones los mayas concebían a la cabeza humana como una mazorca de maíz, tal y como se puede ver en el tablero del templo de la Cruz Foliada de Palenque; donde del tallo de la planta de maíz surgen cabezas humanas que simbolizan la mazorca.¹¹³ Asimismo, escenas de decapitados en las que en este caso se observan los instrumentos de sacrificio se ilustran en

¹¹⁰ Romero, 2002, pp. 119-120.

¹¹¹ Nájera 2003, p. 170.

¹¹² Uriarte, 2000, pp. 28, 35.

¹¹³ Romero, 2002, p. 90.

diversos códices (figuras 5 y 6). En estos se ve también con cierta frecuencia representaciones de cabezas humanas decapitadas asociadas a templos o emplazadas en lugares sagrados.

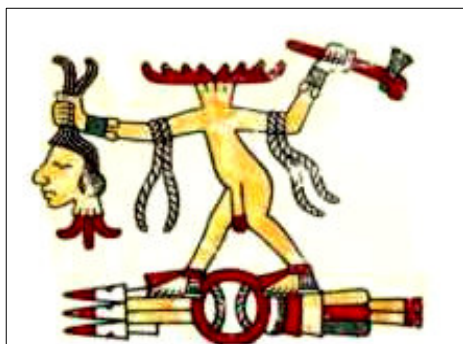


Fig. 5 Alegoría de decapitación (*Laud*, lám. 24). Fig. 6 Mujer decapitada (*Vindobonensis*, lam. 13).

Por otra parte, cabe mencionar que la decapitación al parecer también en ciertas ceremonias se hacía extensiva en animales, como aves y serpientes e incluso en insectos como mariposas, tal como se muestra en pictografías de algunos códices.¹¹⁴ Aunado a la complejidad descrita, el registro arqueológico muestra que este segmento anatómico en cuerpos humanos era preparado y utilizado en diferentes formas. La presencia en los depósitos del Templo Mayor tenochca de cabezas trofeo, cráneos de *tzompantli*, máscaras-cráneo y cráneos con perforación basal y aplicaciones, confirman la existencia de dicha variedad.¹¹⁵ Una vez expuestas estas referencias, en que se alude a la decapitación, cabe destacar que en una sociedad fundamentalmente militarista, como la mexica, el número de sacrificios humanos se incrementó a la par de la importancia religiosa que podía revestir la gran cantidad de cautivos obtenidos en las guerras de expansión. El ritual se tornó complejo en todos sus aspectos, los cuerpos de las víctimas destinadas al sacrificio experimentarían, como parte de este proceso, la decapitación y el desmembramiento corporal antes de ser sepultadas bajo los cimientos de los templos, conservando así estos últimos su carácter sagrado.

¹¹⁴ *Códice Borgia*, 1988, láminas 4 y 14; *Tira de Tepexpan*, 1978, lámina 14.

¹¹⁵ Chávez, 2012, p. 147

Decapitación y desmembramiento humano en el ritual mexica

Los mexicas formaban parte de la tradición mesoamericana, dentro de la cual todos los pueblos eran agricultores, con diverso grado de evolución, y compartían un conjunto de rasgos, cuyos ritos exigían la inmolación de seres humanos. El registro de las maneras de sacrificar a las víctimas fue muy diverso y frecuentemente se pueden reconocer los modelos míticos: la práctica más común era la extracción del corazón, en ocasiones como parte del ritual la víctima era decapitada y luego desmembrada. Otras formas menos comunes eran el flechamiento, por derribamiento desde un alto mástil, entre otras. En ocasiones se podían combinar dos o tres formas, por ejemplo, en honor del Sol y de la Tierra, se hacían extracción del corazón y luego decapitación, o a la inversa, se le degollaba y luego se le extraía el corazón; también podía arrojarse a la víctima al fuego y luego realizar estos dos últimos métodos.

En el rito, el sacrificio se prolonga más allá de la muerte por el trato acordado a los cadáveres, que pueden ser decapitados, desollados, descuartizados y consumidos. Por consiguiente, conviene considerar la significación de esos diversos actos en el contexto sacrificial. Podremos ver en su análisis cómo la víctima, una vez consumada su muerte, vuelve al ofrendante por su sangre y sobre todo por su carne que, en todos los casos, esta última será compartida. Mientras que la cabeza, separada del cuerpo después del sacrificio, es entregada a su poseedor momentáneamente, pero ésta es finalmente conservada por la comunidad, al ser empalada y expuesta al público en un lugar visible, sobre la plataforma de los llamados *tzompantli*. Su preparación implicaba la decapitación, el descarnamiento, el vaciado de la masa encefálica y la supresión de otros tejidos blandos. A continuación, se realizaban dos perforaciones circulares fracturando por percusión los huesos temporales y parte de los parietales. Finalmente, como queda demostrado, algunos restos de las víctimas serían depositados como ofrenda en los cimientos de los templos.

Las fuentes históricas del siglo XVI registran reiteradamente que los mexicas decapitaban prisioneros de guerra y ofrendaban sus cabezas con motivo de la inauguración de las ampliaciones del *Huey Teocalli* o Templo Mayor.¹¹⁶ Se conocen otras ceremonias en las que la cabeza separada del cuerpo era conservada por la comunidad y colocada en un lugar visible, en

¹¹⁶ Alva Ixtlilxóchitl, 1975, t.II, p. 157; Torquemada, 1986, t.II, pp. 167-168.

la plataforma de los *tzompantli*, o "hileras de cráneos". Fray Bernardino de Sahagún, al hacer referencia de los edificios que había al interior del centro ceremonial de Tenochtitlan, a la llegada de los españoles, describe siete de estas construcciones a las que denomina de diferente manera, como se verá a continuación:

El sexto edificio se llamaba *Mixcoapan Tzompantli*. Este era un edificio en que espetaban las cabezas de los que mataban a honra del dios Mixcóatl; eran unos maderos que estaban hincados, de altura de dos estados, y estaban agujerados a trechos, y por aquellos agujeros estaban pasadas unas astas o varales del grosor de astas de lanza o poco más, y eran siete u ocho. En éstas espetaban las cabezas de los que mataban a honra de aquel dios. Estaban las caras vueltas hacia el mediodía.

El decimoctavo edificio se llamaba *Tzompantli*. Eran unos maderos hincados, tres o cuatro, por los cuales estaban pasadas unas astas como de lanza, en los cuales estaban espetadas por las sienes las cabezas de los que mataban en el cu.

El vigesimoquinto edificio se llamaba otro *Cuauhxicalco*. Era de la manera del otro que queda dicho atrás. Delante deste cu estaba un *tzompantli* que es donde espetaban las cabezas de los muertos, y encima del cu estaba una estatua del dios que llamaban Umácatl hecho de madero. Y allí mataban algunos esclavos, la sangre de los cuales daban a gustar aquella estatua untándole la boca con ella.

El trigésimotercio edificio se llamaba *Tzompantli*. Era donde espetaban las cabezas de los muertos que allí mataban, captivos, a honra de los dioses llamados *omacame*. Este sacrificio se hacía cada doscientos y dos días.

El cuadragésimoprimer edificio llamaban *Hueitzompantli*. Era el edificio que estaba adelante del cu de Huitzilopuchtli, donde espetaban las cabezas de los captivos que allí mataban, a reverencia deste edificio, cada año en la fiesta de *panquetzaliztli*.

El quincagesimoquinto edificio llamaban *Yopico Tzompantli*. En este edificio espetaban las cabezas de los que mataban en la fiesta de *tlacaxipehualiztli*.

El quincagesimosexto edificio se llamaba *Tzompantli*. Era donde espetaban las cabezas de los que mataban en la fiesta de Yiacatecuhtli, dios de los mercaderes, en el primero día de la fiesta de *xócotl huetzi*.¹¹⁷

Estos *tzompantli* dedicados a los dioses Huitzilopochtli, Mixcóatl, Xiuhtecuhtli, Omácatl, Yacatecuhtli y Xipe Tótec, deben de haber sido de tamaños muy diferentes, según la cantidad de cráneos que exhibieran.¹¹⁸ Por otra parte, los datos que proporciona de ellos Sahagún resultan ser muy reveladores, ya que denotan la importancia de estas construcciones así como

¹¹⁷ Sahagún, 1989, t.I, pp. 182-186

¹¹⁸ González Torres, 1985, p. 278.

las fiestas en las que se le daba un uso ritual a las cabezas de los sacrificados; *panquetzaliztli*, *tlacaxipehualiztli*, *xocotl huetzi*, *toxcatl*, *ochpaniztli*, y *tepeilhuitl*. En el mes *panquetzaliztli* eran sacrificados los cautivos en el *Teutlachco* o juego de pelota y sus cabezas colocadas en el templo contiguo o gran *Tzompantli*.¹¹⁹ En *tlacaxipehualiztli* o “desollamiento de hombres”, se hacía una fiesta en honor de Xipe Tótec, donde desollaban muchos esclavos y cautivos, en esta celebración se efectuaba el rito del *tlahuahuanaliztli* o “rayamiento”, conocido como el sacrificio gladiatorio. En este ritual la víctima, después efectuar un combate desigual, era sacrificada por extracción del corazón y su cuerpo desollado, desmembrado y comido parte de él. La cabeza era colocada en el *tzompantli*, o bien, utilizada en la fiesta llamada *motzontecomaitotia* en la que el señor del cautivo danzaba con la cabeza sujeta por los cabellos.¹²⁰

En *toxcatl* se sacrificaba a un joven representante de Tezcatlipoca, a quien después de extraerle el corazón, le cortaban la cabeza que finalmente era colocada en el *tzompantli* junto a las de los prisioneros de guerra inmolados en la misma ceremonia.¹²¹ En *ochpaniztli* la víctima que era femenina moría degollada y su cuerpo era desollado. Uno de los sacerdotes llamado *teccizcuacuilli*, el más robusto, se vestía con la piel.¹²² En *tepeilhuitl* a los sacrificados les cortaban la cabeza y la atravesaban por las sienes en los palos del *tzompantli*; el resto del cuerpo era repartido y comido en los barrios o *calpulli*.¹²³ Sahagún al referirse a los templos del recinto ceremonial menciona el *Huey tzompantli* al que ubica delante del templo de Huitzilopochtli, es decir, frente al Templo Mayor¹²⁴, tal y como aparece en el *Atlas de Durán* (figura 7). En la descripción del cuadragésimoprimer y quincuagesimoquinto edificio se está aludiendo al mismo, es decir, al *Huey tzompantli*,¹²⁵ el cual era el mayor y más importante de todos. Este sería justamente el que se encontraba al lado del ábside de la Catedral y al que seguramente se asociaban algunos de los cráneos localizados cerca de esa área y que son parte del material del presente estudio.

¹¹⁹ Sahagún, 1989, t.I, p.163

¹²⁰ Sahagún, 1989, t. I, pp. 82, 110-111.

¹²¹ Sahagún, 1989, t. I, p. 118.

¹²² Sahagún, 1989, t. I, p. 148.

¹²³ Sahagún, 1989, t. I, p. 156.

¹²⁴ Sahagún, 1989, t.I, p.185.

¹²⁵ Sahagún, 1989, t.I, pp.185-186.

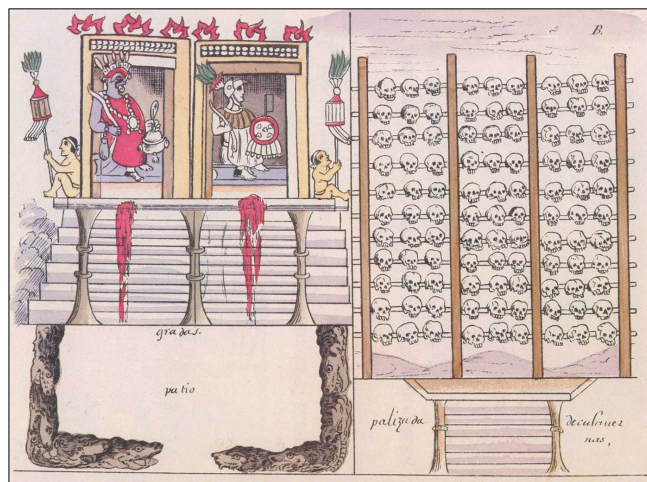


Fig. 7 Representación del *Huey tzompantli* frente al *Huey Teocalli* o Templo Mayor, *Atlas de Durán*, lám. 36.

Etimológicamente *tzompantli* debe leerse como “el lugar en que están alineados los cabellos”. Esta interpretación posible se admite, en razón de una valoración preferencial del cabello, que *tzontli* es empleado como metonimia, en que la parte designa al todo, y entonces *tzontli* puede comprenderse como equivalente de cabeza.¹²⁶ En casi toda Mesoamérica, se han venerado como trofeo las cabezas de los enemigos capturados y muertos en combate. También los mexicas son partícipes de esta costumbre al exhibir las cabezas de sus víctimas de guerra. Tal sería el origen del *tzompantli*. Pero la cabeza trofeo para los mexicas presenta una doble característica: la noción de trofeo se entiende sólo a nivel social y no individual; además, la cabeza cortada es un trofeo sacrificial y no estrictamente guerrero, ya que se colocaban en el *tzompantli* cabezas de todo género de sacrificados, cautivos, esclavos y mujeres.¹²⁷ La socialización del trofeo es tanto más aparente cuanto que el cuerpo de la víctima, vuelve a su donador.

Ahora bien, esta toma de posesión se verifica para todas las partes del cadáver, con exclusión de la cabeza. La comunidad no se desprendía de la parte capital. Así, en la “danza de las cabezas” del mes *tlacaxipehualiztli*, no son los amos o el señor de los cautivos los que la lucen como lo expresa Sahagún, sino los oficiales que representan la jerarquía estatal. La

¹²⁶ Duverger, 1983, p. 171

¹²⁷ En Tlatelolco se encontró un conjunto de ciento setenta cráneos perforados de ambos lados que correspondían a un *tzompantli*, de los cuales el setenta y cinco por ciento eran de hombres y el veinticinco restante de mujeres; Sánchez, 1972, p. 390.

manipulación de las reliquias capitales corresponde siempre a sacerdotes o a los dignatarios que ofician en nombre de la comunidad. Si la comunidad retiene las cabezas de los sacrificados, ello es porque ésta posee una importante función social. Además, el cabello es concebido como potencia, como receptáculo de fuerzas; y la conservación religiosa de las reliquias sacrificiales puede comprenderse en la óptica de una voluntad de captura de ese potencial energético contenido tanto en el cabello como en la cabeza.¹²⁸

El porqué de la importancia de la cabeza, nos remite al hecho de que se creía que en ella residía la personalidad del individuo, y que por medio de ésta el hombre establece una relación esencial con el orden cósmico. Pero aún esta aseveración debe completarse. Para los nahuas es justamente en la cabeza donde reside el *tonalli*, fuerza de origen celeste. A pesar de que el *tonalli* se creía alojado en la cabeza, la fuerza se hallaba distribuida por todo el organismo, se creía que la sangre era su vehículo.¹²⁹ Es una fuerza que da al individuo vigor, calor, valor y permite el crecimiento y se le atribuía la facultad del pensamiento. El *tonalli* es la energía calórico lumínica que, absorbida por el individuo, constituye su temperamento, le da valor y condiciona su suerte. Era una de las fuentes de calor al interior del cuerpo, es un calor natural que se piensa viene del Sol. El *tonalli* es una entidad invisible que posibilita al ser humano su relación con el cosmos, es una fuerza divina del Sol que hace crecer el sustento, a los frutos para el ser humano. Sin esta fuerza, el individuo pierde sus facultades de salud, su memoria, su sabiduría, su honradez, su bondad y su poder de contacto con los dioses.¹³⁰ También los mayas concebían la existencia de una entidad divina similar, estos al igual que los nahuas creen que en la cabeza está la fuerza de reproducción de la vida; claramente nos lo dice el *Popol Vuh*, en la escena de sacrificio por decapitación sucedida cuando Hun-Camé y Vucub-Camé dijeron a Hun-Hunahpú y Vucub Hunahpú:

Ahora moriréis. Seréis destruidos, os haremos pedazos y aquí quedará oculta vuestra memoria. Seréis sacrificados, dijeron [...]. En seguida los sacrificaron y los enterraron en el Pucbal-Chah [...]. Antes de enterrarlos le cortaron la cabeza a Hun-Hunahpú y enterraron al hermano mayor junto con el hermano menor. Llevad la cabeza y ponedla en aquel árbol que está sembrado en el camino, dijeron Hun Camé y Vucub-Camé. Y habiendo ido a poner la cabeza en el árbol, al punto se

¹²⁸ Duverger, 1983, pp. 174-175

¹²⁹ López Austin, 1996, t. I, p. 234

¹³⁰ López Austin, 1996, t. I, pp. 225, 231, 234, 235, 237, 248

cubrió de frutas este árbol que jamás había fructificado antes de que pusieran en sus ramas la cabeza de Hun Hunahpú.¹³¹

Los señores de la muerte se asustan ante la maravilla de la creación provocada por la fuerza de vida contenida en la cabeza y deciden prohibir el acercamiento a aquel árbol, pero una curiosa doncella desobedece. Por esta misma capacidad de absorber la vida, la cabeza de Hun-Hunahpú escupe un chisguete de saliva y le da el poder de la vida a la doncella de nombre Ixquic quien queda preñada. Todo lo anterior hace referencia a que el *tonalli* de los grupos nahuatlato se identifica también entre los mayas con la memoria, bondad, fuerza de crecimiento, reproducción y por supuesto con la cabeza. Sin duda, esta especie de alma es identificada como calor del cuerpo, es decir, algo exactamente igual al *tonalli* o fuerza solar. Con estas referencias nos queda claro que en la cabeza está la fuerza del calor que permite la procreación, y por ende, las cabezas decapitadas son emblemas de posesión de la fuerza caliente y vital llamada *tonalli* entre los nahuas.

Por otra parte, existen también muchas evidencias, señaladas por diversos investigadores, que confirman una relación entre el *tzompantli* y el juego de pelota, en el que se celebraban sacrificios humanos con decapitación *postmortem*, vinculados comúnmente a ritos de fertilidad.¹³² Varias hipótesis son las que se manejan en relación con el simbolismo del juego de pelota, entre ellas, rito para la fertilidad de la Tierra, ceremonial relacionado a la guerra y significado astral. Éste último parece ser el más comentado por los autores que han estudiado su simbología.¹³³ La cancha es, por tanto, el cielo nocturno donde se desarrolla esta pugna en la que el Sol siempre vencía para que se pudiera mantener el orden cósmico. En última instancia, el sacrificio humano era el que permitía este orden asociado a su vez con la fertilidad de la Tierra, ya que la sangre, derramada sobre la cancha propiciaba la germinación de las plantas y la prosperidad en los cultivos para alimentar a la población. Es de suponer, después de lo ya expuesto, que el juego de pelota con las ofrendas de sangre, así como las guerras, se practicaría durante la época seca para propiciar las lluvias y la fertilidad de la Tierra.¹³⁴

¹³¹ *Popol Vuh*, 1992, p. 57

¹³² Matos, 1986, p. 28

¹³³ Taladoire, 2000, pp. 20-27; Uriarte, 2000, pp. 28-35; De la Garza, 2000, pp. 50-53.

¹³⁴ Uriarte, 2000, p. 35.

Esta idea, fundamental en la cosmovisión de los pueblos prehispánicos, refleja la importancia del juego de pelota dentro de su vida cotidiana (figura 8).



Fig. 8 La decapitación y su relación con el juego de pelota, *Códice Borbónico* lám. II.

Numerosas representaciones confirman la relación del juego de pelota con la fertilidad. Son varios los códices que muestran en sus láminas esta afinidad de decapitación-fertilidad vegetal, en uno de ellos podemos ver a una diosa decapitada donde un árbol en flor sustituye la cabeza cortada (figura 9).



Fig. 9 La sangre de la decapitación simbolizando el florecimiento de la vegetación y la fecundidad de la Tierra, *Códice Vaticano B*, lám. 41.

Otra referencia que vincula al juego de pelota con la fertilidad vegetal y relacionada con los mexicas, es aquella que se halla en un pasaje mítico, en la que se describe que cuando Huitzilopochtli se encuentra en Tula, construye una cancha o juego de pelota y del centro hace

brotar una fuente de agua que da origen a flores y árboles.¹³⁵ Conforme a la iconografía mesoamericana también la cancha del juego de pelota se identifica con el inframundo, se consideraba como el lugar privilegiado del sacrificio, donde se enfrentan las potencias de la muerte con las de la regeneración y lo que ha degenerado se transforma y renace. El centro de la cancha aludía a la región más creativa y lúdica del cosmos.¹³⁶

De la Garza, aclara, como en el mito maya esta lucha de opuestos no es entre el Sol y la Luna, sino que se da entre los seres luminosos y vitales, contra los seres del inframundo que simbolizan la oscuridad y la muerte. Esta oposición quedó registrada en el *Popol Vuh*, donde la cancha del juego de pelota es una alegoría del acceso al inframundo. Según el mito maya de Hunahpú e Ixbalanqué, estos personajes, después de bajar al inframundo a jugar a la pelota con los dioses de la muerte y derrotarlos, se transforman en el Sol y la Luna de la época actual.¹³⁷ En cuanto a la función ritual de las cabezas o partes corporales separadas de las víctimas, se sabe que cada vez que un edificio religioso era erigido o ampliado se aseguraban sus constructores que se asimilara a sus propias concepciones sobre la configuración del universo. Pero la semejanza formal no era el único requisito que debía cumplir la nueva construcción para devenir en un espacio sacro. Una vez terminada la obra era indispensable realizar ciertos ritos de consagración que repetían el acto primordial de la creación del mundo con el objeto de asegurar la realidad y la duración del edificio. En la época prehispánica tanto nahuas como mayas creían que cuando construían sus templos la obra recién terminada recibía "alma" con el sacrificio y enterramiento de un ser humano o parte de él bajo sus cimientos. El sacrificio realizado podía constituir una ofrenda a una divinidad, pero la finalidad esencial giraba en torno a consagrar la construcción. En este sentido, suponían que la inhumación de restos humanos de víctimas que habían encarnado a los mismos dioses, proporcionaban tanto la energía necesaria para expulsar las fuerzas negativas del lugar que ocuparía la nueva construcción, como la fuerza indispensable para su salvaguardia y buen funcionamiento.¹³⁸

No obstante, la información arqueológica disponible, procedente del recinto ceremonial mexica, indica que probablemente los restos humanos enterrados en asociación a los edificios,

¹³⁵ Taladoire, 1994, p.13

¹³⁶ Florescano, 2003, p. 50

¹³⁷ De la Garza, 2000. pp. 50-53.

¹³⁸ González Torres, 1985, p. 240; Nájera, 2003, pp. 36 y 42-43.

no necesariamente tienen el mismo sentido religioso, como lo veremos en su momento, puesto que en estos depósitos se identifican restos de personas de edad y sexo diferente y en condiciones diversas: enterrados tanto de manera individual como colectiva, aislados o acompañados de otros elementos; enterrados bajo los pisos de plazas, de plataformas, al interior de altares o de los propios basamentos. Es evidente que no es posible predecir a partir de los restos de los individuos la forma en que se les dio muerte y qué tratamiento se le dio después al cadáver, si se les extrajo el corazón antes de ser decapitado, es decir, se desconoce en qué orden. Sin embargo, si es posible deducir la decapitación a partir del hallazgo de cráneos que tenían sus primeras vértebras cervicales articuladas, lo cual, según los antropólogos físicos, indica que las cabezas fueron cercenadas cuando aún había tejido blando suficiente para mantener articuladas las primeras vértebras cervicales al cráneo. Lo mismo se puede inferir de los segmentos anatómicos desarticulados de esqueletos incompletos y con marcas de cortes en sus coyunturas que indican un acto de desmembramiento.

Capítulo IV

Procedencia de los depósitos con cráneos humanos decapitados

Para su análisis, he dividido a los materiales de estudio en tres grupos según su procedencia; a los dos primeros grupos corresponden aquellos cráneos humanos incluidos en los llamados Complejos¹³⁹ A y C, que forman parte del cúmulo de dones recuperados en los años de 1978 a 1989 en las excavaciones del Templo Mayor, santuario principal de Mexico-Tenochtitlan. Al tercer grupo que considerare y que denominaré como Conjunto 3, le corresponderán los hallazgos que de manera tanto fortuita, como debido a diversas obras urbanas, se han hecho en varios puntos dentro del área que comprendía el recinto ceremonial mexicana. A continuación se describirán cada uno de los complejos referidos y después de ellos el que he denominado como conjunto 3.

Complejo A

Como parte del estudio, retomaré nueve de las once ofrendas de este Complejo que son únicamente las que contienen, dentro de su variado contenido, cráneos humanos decapitados. Ocho de los depósitos fueron colocados dentro de cajas formadas con sillares de tezontle las cuales tenían el fondo de piedra laja, seis de las cajas tenían como tapa este mismo tipo de piedra y una ofrenda más se encontraba entre el relleno constructivo, todas colocadas al interior de la plataforma del edificio.¹⁴⁰ Su registro fue de la siguiente manera: en la ofrenda 1 había cinco cráneos¹⁴¹, en la 6 tres, en la 11 cinco, en la 13 seis, en la 17 cinco, en la 20 nueve, en la 23 dos, en la 60 cinco y en la 88 uno, haciendo un total de 41 cráneos, la mayoría de ellos estaban distribuidos en la parte central de los depósitos y eran acompañados por diversos objetos.¹⁴² Estos depósitos se situaban en los ejes principales de las fachadas frontal y posterior

¹³⁹ Los grupos de ofrendas obtenidos en las excavaciones del Templo Mayor se les llamó complejos, estos son homogéneos y comparten una misma distribución interna de objetos y una ubicación espacial correlativa. Los complejos de ofrendas fueron denominados con letras mayúsculas del abecedario. Los 20 complejos van de la letra A a la T (López Luján, 1993, pp. 164 y 170).

¹⁴⁰ López Luján, 1993, p. 325

¹⁴¹ García Cook y Arana, 1978, pp. 38-39

¹⁴² López Luján, 1993, p. 329

de la Etapa constructiva IVb del Templo Mayor (Ca 1469-1481 d.C.).¹⁴³ De acuerdo con los registros de campo, se cree que son resultado de un mismo ritual. Es decir, se enterraron simultáneamente durante la ceremonia de inauguración de la ampliación de dicha etapa constructiva¹⁴⁴ (figura 10).

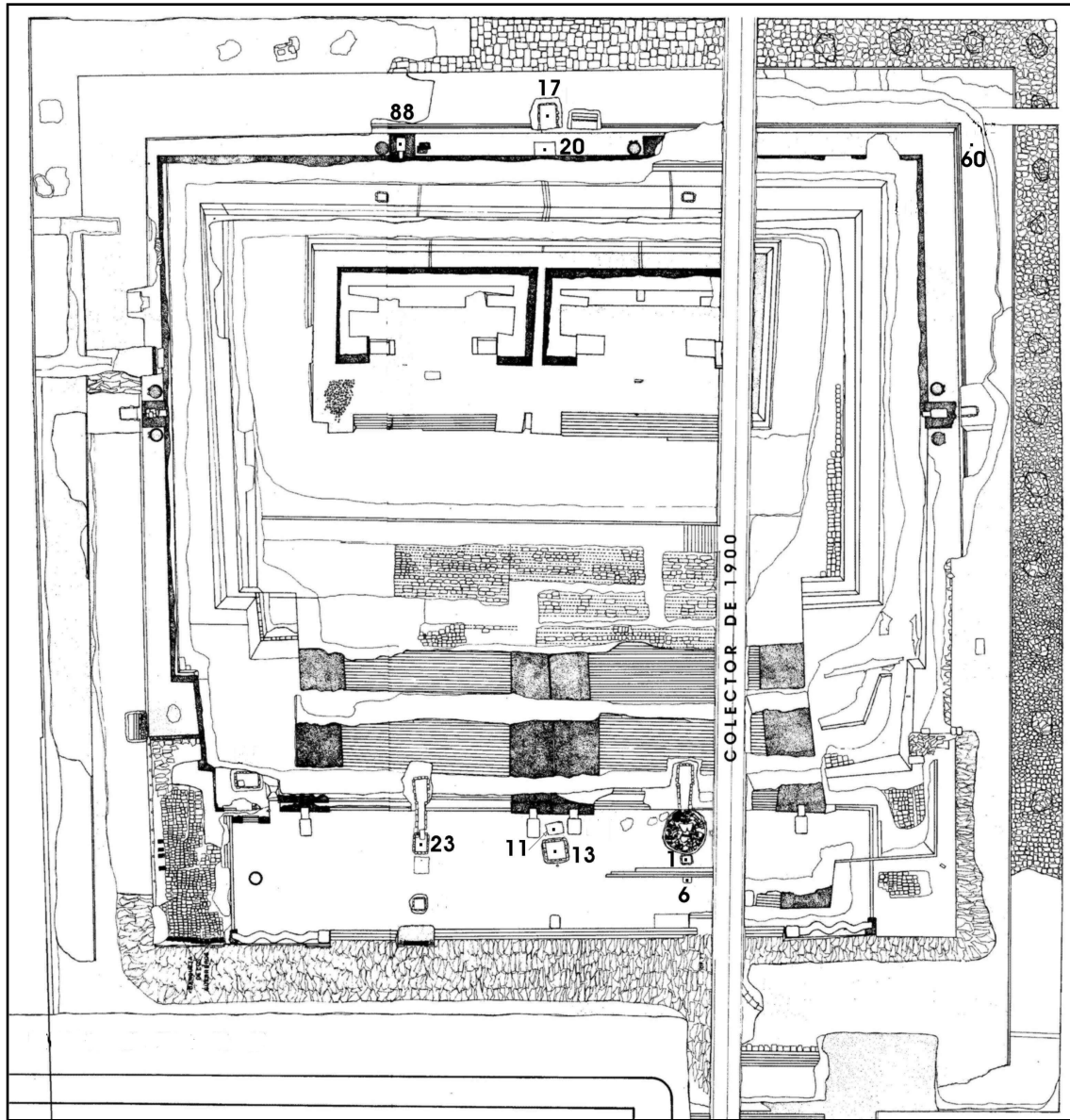


Fig. 10 Dibujo en planta del Templo Mayor y ubicación de las 9 ofrendas en estudio que corresponden al Complejo A (Museo del Templo Mayor).

¹⁴³ Matos Moctezuma propone esta cronología basándose en los fechamientos de Ignacio Marquina y en la presencia de los glifos con fechas conmemorativas que se encontraron en las etapas II, III, IV y IVb de dicho edificio; Matos, 1981, pp. 17-50.

¹⁴⁴ López Luján, 1993, p. 238

Complejo C

Este complejo, quedará constituido por cuatro depósitos que contienen en total 9 cráneos humanos decapitados. Uno de los cráneos fue localizado en la ofrenda 24 y uno más en la 58. Incluiré en este complejo dos ofrendas más que no se excavaron a la par de este, pero corresponden a la misma etapa constructiva IVb (1469-1481 d.C.) de acuerdo con la cronología establecida.¹⁴⁵. Se agregan un cráneo localizado en la ofrenda 82 y seis en la 98 (figura 11).

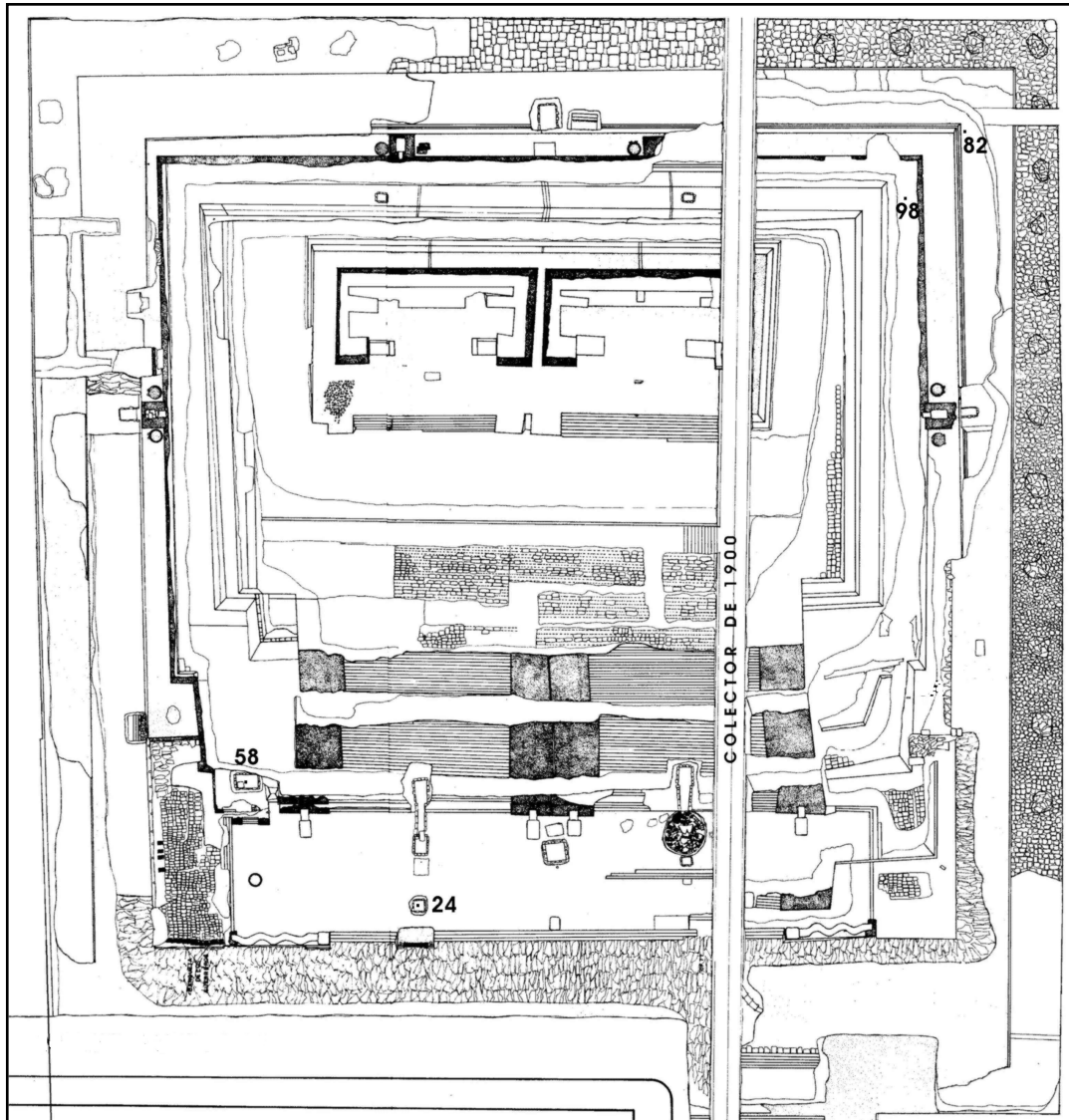


Fig. 11 Dibujo en planta del Templo Mayor con la ubicación de las ofrendas en estudio del Complejo C de la etapa constructiva IVb (Museo del Templo Mayor).

¹⁴⁵ Matos, 1981, pp. 17-50.

Conjunto 3

A este conjunto corresponderán ocho depósitos que contenían también, entre otros materiales, cráneos humanos decapitados y que fueron localizados en excavaciones realizadas por diferentes arqueólogos en diversas fechas. El primero de estos depósitos se encontró en 1966, sobre la calle de Guatemala, en la esquina suroeste de los vestigios del Templo Mayor descubiertos por Manuel Gamio; contenía cinco cráneos humanos con las primeras vértebras cervicales y numerosos objetos.¹⁴⁶ Cuatro depósitos más fueron localizados en la parte posterior de Catedral, cerca de la intersección de las calles de Guatemala y Brasil en 1967, durante los trabajos de excavación cuando se construía la línea 2 del Metro. Estos contenían entre sí un total de 35 cráneos humanos y asociados a los restos óseos hubo un número diverso de objetos.¹⁴⁷ En 1990 fue encontrado otro depósito que contenía un cráneo humano y otros objetos, fue localizado bajo los cimientos del edificio del Marqués del Apartado, ubicado en la esquina de Donceles y Argentina, frente al Templo Mayor.¹⁴⁸ Dos depósitos más a los que me referiré fueron descubiertos en el año 2000 en el predio denominado casa de Las Campanas ubicado al frente de las escalinatas del Templo Mayor. Ambos contenían tres cráneos humanos y huesos correspondientes a las manos y pies de dos individuos, acompañados de otros objetos.

Finalmente consideraré entre estos últimos, a manera de referencia, los hallazgos efectuados bajo el área de la Catedral metropolitana entre los años de 1991 a 1993 ya que estos incluyen en su contenido cráneos humanos. Materiales que, no obstante ya haber sido publicado parcialmente su análisis¹⁴⁹, los nuevos datos obtenidos en el 2003 en el laboratorio de antropología física resultan ahora de gran utilidad. Estos entierros constituyen un total de 11 cráneos completos y otros tantos fragmentados, calculándose un número aproximado de 44 personas inmoladas, todos diseminados en 7 depósitos asociados a diversos basamentos de la época prehispánica (ofrenda 2 localizada en la lumbrera 1, ofrenda 1 localizada en la lumbrera 4, ofrenda 1 localizada en la lumbrera 6, ofrenda 1 localizada en la lumbrera 8, ofrenda 1 localizada en la lumbrera 14, ofrenda 1 localizada en la lumbrera 15 y la ofrenda 1 localizada en

¹⁴⁶ Angulo, 1966, pp. 1-6; Contreras, 1979, pp.199-204

¹⁴⁷ Gussinyer, 1972, pp. 20-22.

¹⁴⁸ Hernández y Navarrete, 1997, pp. 64-65

¹⁴⁹ López Arenas, 2003.

la lumbrera 17). También provenientes de la misma área son cinco depósitos de restos humanos segmentados o desmembrados que integraban sólo partes del esqueleto, con ausencia de cráneos, los cuales se mencionarán más adelante ya que fueron motivo de un estudio más amplio que complementa el presente trabajo (ofrenda 1 localizada en la lumbrera 5, ofrenda 2 localizada en la lumbrera 4 y las ofrendas 1, 2 y 3 localizadas en la lumbrera 19). La ubicación de cada uno de estos hallazgos se observa en el esquema siguiente (figura 12).



Fig. 12 Ubicación de ofrendas del Conjunto 3 distribuidas al interior del área que abarcaba el recinto ceremonial de Tenochtitlan.

Registro de excavación y contenido de los depósitos

Complejo A de Templo Mayor

Los elementos ofrendados que constituyen el Complejo A, no obstante su cantidad, eran muy homogéneos y muestran bastante similitud en cuanto al orden en que fueron colocados dentro de los depósitos. Por esta razón al hacer referencia a los contextos correspondientes, debido al elevado número de fotografías y dibujos existentes de su registro, sólo se recurrirá a aquellos dibujos e imágenes más representativas que muestran con mayor claridad cómo fueron colocados durante la ceremonia los elementos que se describirán enseguida (véase ilustración 1 y fotos 1 a la 8 del Anexo 1). En la mayoría de los depósitos los elementos del nivel 1, el más profundo y primero en ser colocado, estaba formado por arena de mar que contenía materiales marinos: restos óseos de peces, conchas, caracoles, corales y erizos de mar (figura 13).

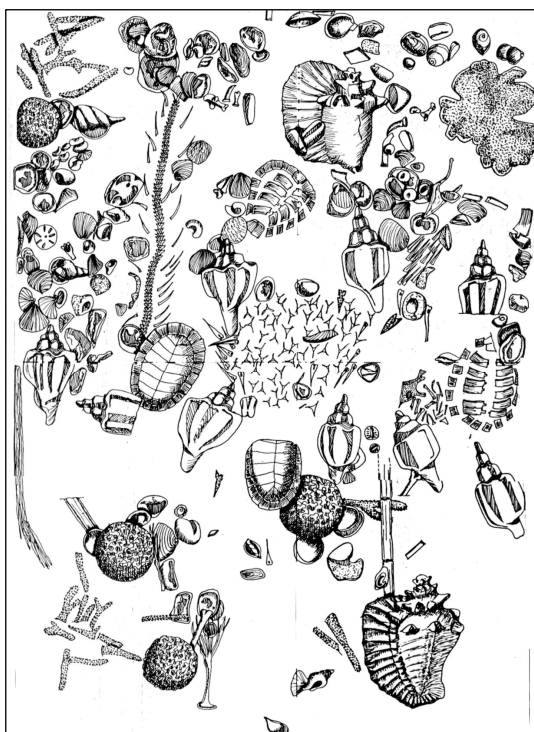


Fig. 13 Nivel 1 de la ofrenda 88, conteniendo elementos marinos (Museo del Templo Mayor).

El segundo nivel, de acuerdo al orden seguido en la colocación de los elementos, era muy similar al anterior, consistía generalmente en una acumulación de conchas y pequeños caracoles de diversas especies, así como también cuentas de piedra verde, cascabeles de cobre y erizos de mar (figura 14).

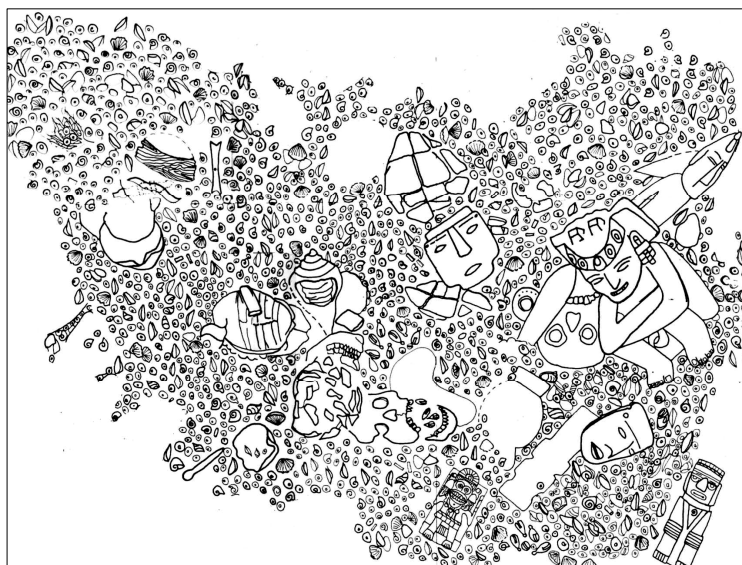


Fig. 14 Nivel 2 de la ofrenda 20, destacando cuentas de piedra verde y caracoles marinos (Museo del Templo Mayor).

En relación con estos contextos, los antiguos nahuas pensaban que debajo de la superficie terrestre se encontraba el inframundo, el cual se ligaba estrechamente a las aguas subterráneas y marinas. Conjuntamente, concebían a los animales marinos, los metales y las piedras preciosas como seres fríos y húmedos y les creían procedentes de dicho lugar.¹⁵⁰ Además, el inframundo, sitio de la muerte, contiene la simiente de la vida, considerado como el gran útero que conjuga la vida y la muerte.¹⁵¹ En este complejo segmento del universo se emplazaban tanto el Mictlan, el lugar de los muertos, como el Tlalocan, o paraíso de las deidades de la lluvia, este último, era imaginado como un inmenso granero, en cuyo interior se guardaban riquezas, tales como el agua, las nubes y las lluvias, los truenos y los rayos, las aguas de los ríos, las del mar que circundaba la Tierra y todas las formas vegetales y los poderes del crecimiento. Conforme a la cosmovisión mexicana, supuestamente las montañas contenían las aguas subterráneas que llenaban el espacio debajo de la Tierra.¹⁵²

El agua y la Tierra estaban imbricados, pues los mexicas creían que el mar corría por debajo de la Tierra y que al filtrarse a través de ella daba como resultado la formación de ríos,

¹⁵⁰ López Austin, 1990, p. 372.

¹⁵¹ De la Garza, 1984, p. 213

¹⁵² Broda, 1996, p. 459

lagos, manantiales y pozos. En algunas ofrendas se hallaron también figuras antropomorfas de copal, representando muy probablemente a los dioses *tlaloque*, relacionados con la lluvia.

El tercer nivel de los depósitos se distinguía por la presencia de restos marinos de mayores dimensiones que los del nivel anterior, aquí predominaban ampliamente los gasterópodos y los corales; caracoles *Strombus* y *Xancus*, corales de los llamados cerebro, *Acropora cervicornis*, *Acropora palmata*, *Diploria strigosa*, red, *Alcyonum cf. dedalium*, *Gorgona sp.* y asta de venado, *Millepora alcornis* y *Pocillopora damnicornis*.¹⁵³ Fauna que alude claramente al mar y a la riqueza de sus profundidades (figura 15). Comparto la idea de Johanna Broda al decir que todo el conjunto de especies de origen marino colocadas en el interior de la plataforma del Templo Mayor tenía, muy posiblemente, la finalidad de conjurar la presencia del mar en el corazón del imperio mexicana, como la expresión absoluta del agua y de la fertilidad.¹⁵⁴



Fig. 15 Nivel 3 de la ofrenda 23, con caracoles y corales de diversas especies (Museo del Templo Mayor).

Al cuarto nivel lo definían claramente las partes dérmicas de diversos animales: cocodrilos, peces, felinos y caparzones de tortuga, estas últimas pertenecientes a las familias *Kinosternon sp.* y *Pseudemys scripta*, así como cartílagos rostrales de pez sierra, *Pristis pectinatus*. Todas estas "pieles" formaban una capa uniforme. El cocodrilo, *Crocodylus moreletti* y *C. acutus* (cráneo y osteodermos) es el animal más significativo de este nivel. El cocodrilo o *cipactli* era el

¹⁵³ Polaco, 1982, p. 143; López Luján y Polaco, 1991, pp. 149-169; Carramiñana, 1988, p. 226

¹⁵⁴ Broda, 1987, p. 101

primero de los signos del calendario ritual de los nahuas y no sólo se relacionaba con el agua y la fertilidad, sino que en los mitos era considerado como la Tierra y sus fauces como la entrada al inframundo. Por otra parte, los restos de peces de diversas especies también eran muy numerosos, predominaban sus escamas, lo que indica que no fueron enterrados completos.¹⁵⁵ Otros restos faunísticos presentes, aunque en menor cantidad, fueron restos óseos de águila dorada, *Aquila chrysaetos*, de halcones, *Falco sparverius*, de cuervo, papamoscas, *Corvidae sp.* y *Tyrannidae*, tucán, *Ramphastus sulfuratus*, de garza blanca, *Casmerodius albus* y de guajolotes, *Meleagris gallopavo*. Así como garras y restos de piel de felinos, *Felis onca* y *Felis concolor*, restos craneales, vertebrales y pieles de víboras de cascabel y de boa, *Boa constrictor*.¹⁵⁶ Se identificaron, además, restos óseos de lince, *Lynx rufus*, de coyote, *Canis latrans*, de conejo, *Sylvilagus floridans* y sapo, *Bufo sp.*¹⁵⁷

Algunos animales como los grandes felinos, las aves y los reptiles son depositarios de múltiples significados mágicos y religiosos; por ello se ubican en el ámbito de lo sagrado. Son ante todo, símbolos y encarnaciones de energías divinas, las cuales entran en contacto con los hombres. Intuyo de este contexto que los restos de las tortugas, cocodrilos, serpientes y peces, que separaban los niveles más profundos y de significado acuático, parecen haber sido representaciones simbólicas del *cipactli*, animal fantástico que aparece frecuentemente en el arte prehispánico como una bestia cocodriliana, un pez sierra o un ofidio, que flotaba sobre la superficie del mar, y que simbolizaba la Tierra y su producción abundante dado que en diversos contextos los mexicas asociaban a la serpiente, la tortuga y el puma con la Tierra y la fertilidad.¹⁵⁸ Apoya la idea anterior el hecho de que, en algunos depósitos de estos animales, sólo se eligió las cabezas y las pieles que se encontraban cubriendo a los materiales relacionados con el inframundo, en la forma de una capa dérmica rugosa y uniforme, tal como en muchos códices se representa a la superficie de la Tierra.

¹⁵⁵ López Luján, 1993, p. 326

¹⁵⁶ Álvarez y Ocaña, 1991, pp. 105-148; Carramiñana, 1988, pp. 234-244.

¹⁵⁷ Álvarez y Ocaña, 1991, pp. 232-240.

¹⁵⁸ Gutiérrez Solana, 1987, p. 46

Un caso similar parece haber sido el de los restos de felinos, particularmente de jaguares, animales en los que autores como Seler han encontrado una identificación clara con la Tierra, en el pensamiento indígena precolombino¹⁵⁹ (figuras 16 y 17).

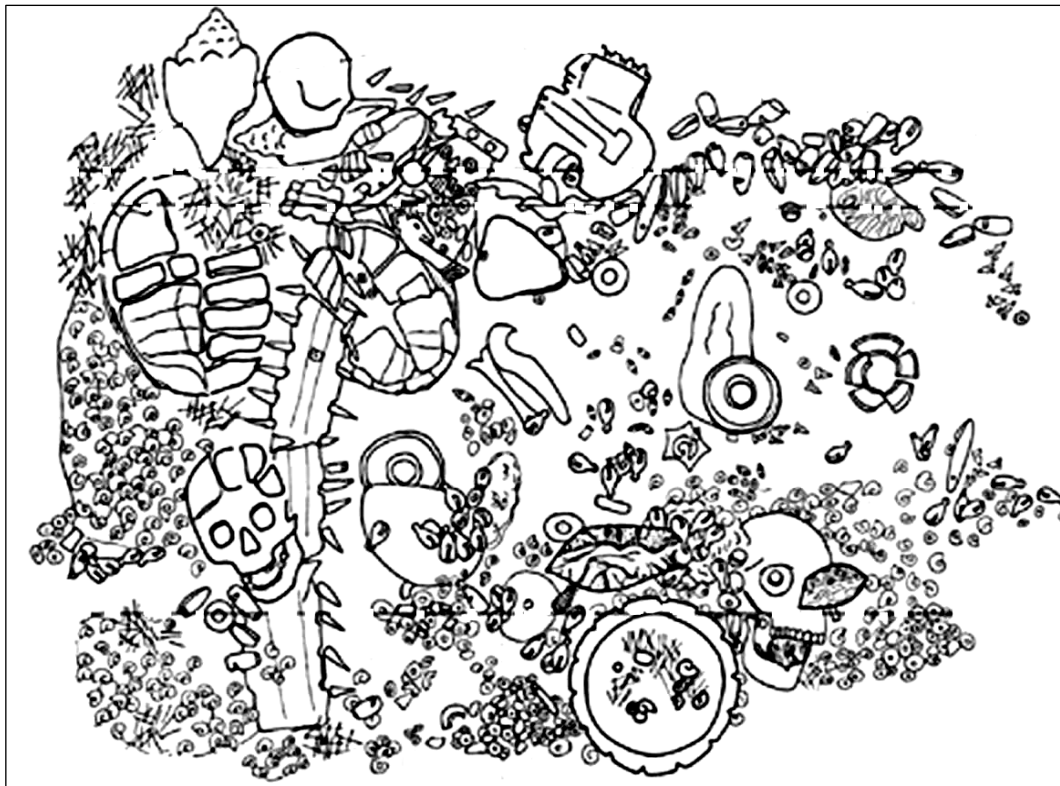


Fig. 16 Nivel 4 de la ofrenda 11, con caparazones de tortugas y partes de pez sierra (Museo del Templo Mayor).

¹⁵⁹ Seler, 1988, t. 1. p. 74.



Fig. 17 Nivel 4 de la ofrenda 60, con restos de cocodrilos y cartílagos rostrales de pez sierra (Museo del Templo Mayor).

El quinto nivel era el más significativo del Complejo, contenía esculturas de dioses, representaciones de cetros o báculos y objetos punzo-cortantes. La colocación de las esculturas se encontraba en la cabecera y en la parte central de los depósitos, en actitud de presidir la oblación (figuras 18 y 19).



Fig. 18 Nivel 5 de la ofrenda 13, con esculturas de Tláloc y Xiuhtecuhtli al centro (Museo del Templo Mayor).

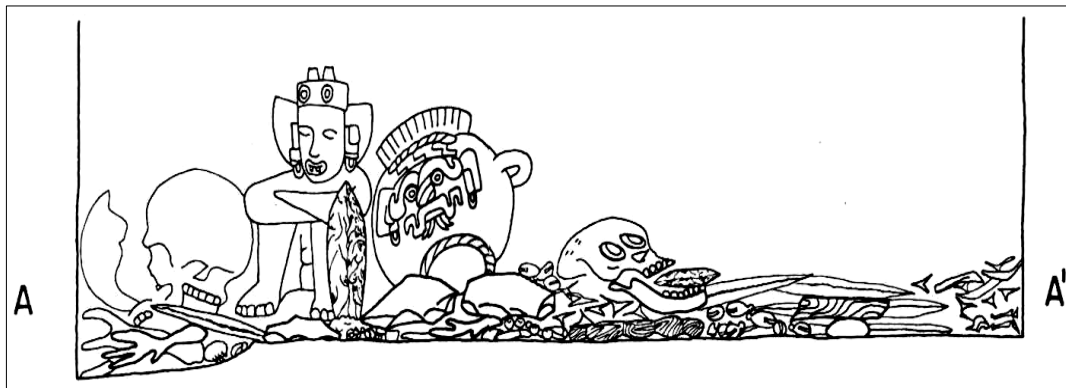


Fig. 19 Corte A-A' del nivel 5 de la ofrenda 13 (Museo del Templo Mayor).

Esculturas de Xiuhtecuhtli y ollas con las facciones de Tláloc se localizaban siempre juntas y orientadas en el mismo sentido. Por lo común, una imagen estaba al lado de la otra¹⁶⁰ (véase fotos 9, 10, 11 y 12 del Anexo 1). En este estrato Tláloc identificado con la Tierra, quien espera

¹⁶⁰ López Luján, 1993, pp. 327-328

del cielo el rayo fecundador, la lluvia fertilizadora, está estrechamente vinculado con Huehuetéotl-Xiuhtecuhtli, el dios más antiguo y viejo, señor del año y del fuego e identificado con el Sol. Estas deidades mostraban rasgos comunes en sus representaciones físicas porque los antiguos nahuas observaban que la Tierra “no da sus frutos más que penetrada por el calor solar y la lluvia fertilizadora”, originando la vida por la conjunción del fuego con el agua. Así, el agua, elemento vital por excelencia, evoca la idea de generación y la fecundidad. Contrariamente, se encontró también en uno de los depósitos una escultura identificada como Mictlantecuhtli, dios de la muerte o señor del noveno lugar de la muerte¹⁶¹ (véase foto 13 del Anexo 1).

En el quinto nivel fue notoria la presencia de numerosas representaciones de cetros serpentiformes, vinculados estos en numerosas ocasiones con el mundo acuático, ya que el cuerpo ondulado de la serpiente simboliza las corrientes de agua y los rayos fertilizadores, por esta razón, es uno de los atributos más característicos de los dioses de la lluvia.¹⁶² Otro cetro era en forma de cabeza de venado, animal que representaba al Sol y al fuego¹⁶³ y en varios mitos del México prehispánico al venado de igual manera se le relaciona con deidades solares e ígneas. Había también varias representaciones de *chicahuaztli*, instrumentos estos utilizados en ceremonias religiosas en las que simboliza la coa que penetra la Tierra durante la siembra, por ello se le atribuye un significado fálico y de fertilidad. Igualmente estaban presentes máscaras de piedra verde, en ocasiones decoradas con los atributos faciales del dios Tláloc, penates de piedra verde y figuras de copal que recuerdan a las representaciones de los *tlaloque*, deidades vinculadas con la lluvia. Se encontraban también numerosos cuchillos de pedernal (cuchillos-rostro), con incrustaciones formando ojos y bocas. Por sus características estos no fueron utilizados en los sacrificios humanos, es probable que fungieran como símbolos personificados del instrumento sacrificial. Algunos especialistas vinculan este tipo de cuchillos antropomorfizados con Mictlantecuhtli, Huitzilopochtli y con Itzapaltotec, deidad esta última, que representa al cuchillo sagrado del sacrificio y a la Tierra, se le relaciona principalmente con

¹⁶¹ López Austin, 1996, t.I, pp. 380-383

¹⁶² Gutiérrez Solana, 1987, p. 30

¹⁶³ Seler, 1988, vol. 2, p. 135

Xipe Tótec por la piel humana que le sirve de vestidura¹⁶⁴ y, según Broda, con el rito de decapitación¹⁶⁵ (véase foto 14 del Anexo 1).

También en el quinto nivel hubo ollas de cerámica con la efigie de la diosa del maíz, unas contenían copal en su interior y otras estaban llenas de cuentas y pequeños objetos de piedra verde, elementos estos ligados a la fertilidad (véase fotos 15 y 16 del Anexo 1). Una de las ollas llevaba, por cierto, una tapa en la que se pintó al dios Tláloc vertiendo agua de un recipiente. Se hallaron conjuntamente máscaras-cráneo con aplicaciones de concha y pirita y con pequeñas perforaciones en la parte frontal. Algunas máscaras-cráneo tenían un cuchillo de pedernal en la cavidad nasal (véase foto 17 del Anexo 1) y otras en la cavidad nasal y oral (véase foto 18 del Anexo 1). Las máscaras cráneo se colocaban en las ofrendas en el nivel donde se emplazaban las efigies de los dioses. Por su extraordinaria semejanza iconográfica se les puede asociar con las deidades de la muerte. Por ello se cree que se trata muy probablemente de representaciones de Mictlantecuhtli. Cabe aquí señalar que las divinidades terrestres se manifiestan de dos modos contrastantes: a veces, como fuentes inagotables de fecundidad, y en ocasiones, revestidas de atributos macabros, coronadas de plumas de águila y cubiertas con máscaras esqueléticas como las referidas. Según Soustelle, estas representaciones simbolizan la Tierra, en la que el Sol halla cada atardecer su sepultura.¹⁶⁶

Otros objetos localizados en el mismo nivel fueron pendientes de extremos hendidos, identificados como atributos de Xipe Tótec, así como representaciones de braseros en piedra con un moño como elemento decorativo, algunos conteniendo copal en su interior, aludiendo sin duda al dios del fuego. Estos se ubicaban generalmente en el centro de los depósitos o muy próximos a la imagen de Xiuhtecuhtli, elementos que tienen estrechos nexos también con Huitzilopochtli¹⁶⁷ (véase foto 19 del Anexo 1). Además, como ya se mencionó, los elementos más expresivos de las ofrendas de este Complejo A fueron las cabezas humanas. La presencia de numerosos cráneos con mandíbulas articuladas y las primeras vértebras cervicales son prueba suficiente para indicar la decapitación (véase fotos 20, 21, 22 y 23 del Anexo 1).

¹⁶⁴ Sodi, 2006, pp. 428-429.

¹⁶⁵ Broda, 1987, p. 85

¹⁶⁶ Soustelle, 1966, p. 37. En el *Códice Laud* podemos ver representaciones de la divinidad portando este tipo de máscara en las laminas 7, 11, 20, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 43 y 56; Corona Núñez, 1964-1967.

¹⁶⁷ Matos, 1988, p. 97

Igual de abundantes fueron en este nivel los punzones de hueso, por la posición que tenían en algunos depósitos, colocados radialmente formando un círculo, al parecer estaban clavados originalmente en una bola de heno o *zacatapayolli*. Este tipo de instrumentos eran de uso exclusivo de la clase gobernante y se utilizaban para las punciones corporales en actos de penitencia. Con respecto a las navajillas prismáticas de obsidiana estas probablemente fueron utilizadas con el mismo fin por los sacerdotes oficiantes, para ofrendar su propia sangre. En casi todos los depósitos había gran cantidad de restos óseos de codornices, *Cyrtonix montezumae*, *Calipepla squamata* y *Colinus virginianus*, esta ave era sacrificada en diversas ceremonias pero se le relaciona de manera especial con aquellas dedicadas al Sol.¹⁶⁸ Asociadas a las imágenes de Xiuhtecuhtli y Tláloc se encontraron bolas de copal, discos perforados y cuentas de piedra verde, así como representaciones en concha de pectorales (*oyohualli*), pendientes de caracoles, especialmente los del género *Oliva*. Collares de caracoles de esta especie los vemos en los códices como atributos característicos de las deidades telúricas como Tlaltecuhltli, el Señor de la Tierra, en el dios de la muerte Mictlantecuhtli y en diosas como Coatlicue, Itzpapálotl y Cihuacóatl, entre otras.

En varios depósitos algunos conjuntos de pendientes de caracoles rodeaban las máscaras cráneo, e incluso en las ofrendas 6 y 11 circundaban vasijas de piedra con la imagen de Mictlantecuhtli.¹⁶⁹ También en estas últimas dos ofrendas mencionadas e incluyendo la 13, hubo agrupamientos constituidos por una sección de espira, dos orejeras de voluta y un grupo de pendientes de univalvos *Olivella*. La deidad que en representaciones pictográficas y escultóricas porta sistemáticamente tales atributos es Quetzalcóatl, tanto en su forma de dios del viento (Ehécatl), como en su advocación de Xólotl, por lo que probablemente se tiene la representación de dicho dios.¹⁷⁰ La asociación de los atributos de concha relacionados con Quetzalcóatl, dan lugar a pensar que, al menos en algunos de los depósitos rituales del Templo Mayor, las secciones de espira, llamadas por las fuentes documentales como “joyel del viento”, (ehcailacacozcatl), las orejeras de voluta o “concha torcida” (epcololli), y los pendientes de caracoles *Olivella*, forman parte de imágenes de Venus en su forma de estrella de la tarde, el

¹⁶⁸ González Torres, 1976, p. 60

¹⁶⁹ Velázquez *et al*, 2004, p. 38

¹⁷⁰ Velázquez, 2000, p. 109

astro que conducía al Sol al reino de los muertos en el anochecer.¹⁷¹ Otros objetos menos comunes fueron los *atlatl* en miniatura tallados en piedra blanca, orejeras y narigueras de concha; cuchillos curvos, crócalos y cabezas de serpiente en obsidiana, cascabeles de cobre, miniaturas de mazos de piedra verde, representaciones en miniatura de cunas deformatorias hechas de barro y vasijas del mismo material. Finalmente, en el sexto y último nivel, ya sobre las lajas que cubrían a los depósitos, fueron colocados sahumadores de cerámica. Todos se encontraron sumamente fragmentados, por lo que se infiere que fueron “matados ritualmente”.

¹⁷¹ Velázquez, 2000, p. 111

Complejo C de Templo Mayor

En los depósitos que integran este conjunto, se observa que sus contextos y contenido son muy semejantes a los del Complejo A. No obstante, para poder entender mejor sus características principales consideré que estas ofrendas deberán ser descritas, a diferencia de aquellas, de manera individual.

Ofrenda 24

Este depósito estaba asociado al basamento dedicado a Tláloc en el Templo Mayor, fue excavado en el relleno constructivo, bajo el piso de la plataforma de la etapa IVb. En el nivel más profundo había elementos marinos: caracolillos, conchas, erizos y cuentas de piedra verde. Encima se encontraban caracoles de mayor tamaño, conchas madreperla, fragmentos de coral, caparazones de tortuga, un cetro cabeza de venado, un *chichahuaztli*, dos cetros serpentiformes y un pendiente de extremos hendidos todos en piedra, este último elemento, como ya se dijo, comúnmente relacionado con el dios Xipe Tótec.

El segundo nivel tenía tres cartílagos rostrales de pez sierra, *Pristis pectinatus* y varias cuentas de piedra verde. Encima había un esqueleto completo de puma y un cráneo humano con un cuchillo de sacrificio introducido en la boca y otro junto a la mandíbula. Otros elementos eran una máscara-cráneo de un infante, cascabeles de cobre, un collar de placas de concha, restos óseos de garza, una orejera de piedra verde y dos cuchillos de pedernal. En el último nivel, el que se sobreponía a todos, había una escultura representando al dios Xiuhtecuhtli hecha de basalto y una olla Tláloc de cerámica¹⁷² (véase foto 24 del Anexo 1).

Ofrenda 58

Este depósito, al igual que el anterior, fue colocado al lado del edificio dedicado a Tláloc en el Templo Mayor. Se introdujo en una oquedad bajo el piso de la plataforma de la Etapa constructiva IVb. Se registraron los materiales en cinco niveles, dispuestos entre el relleno constructivo de la estructura. En el primer nivel, había una capa de arena y sobre ésta concentraciones de material marino: conchas, caracoles, erizos de mar y cuentas de piedra verde. En el segundo nivel predominaban también elementos marinos: caracoles, conchas

¹⁷² López Luján, 1993, p.339

madreperla y restos de coral. En el nivel tres hubo un cartílago rostral de pez sierra, *Pristis pectinatus*, caparazones de tortuga y cuentas de piedra verde. En el cuarto nivel había una máscara-cráneo, un collar de caracoles oliva y cascabeles de cobre, así como un cráneo humano con un cuchillo de pedernal introducido en la mandíbula y una representación de cuna para deformación craneal de cerámica con forma de caracol. Había también una olla efígie que contenía copal (véase foto 25 del Anexo 1), dos cuentas de piedra verde un cetro en forma de cabeza de venado de madera, 2 pendientes (*oyohualli*) de concha y mandíbulas de peces. En el quinto nivel únicamente había restos óseos de codorniz¹⁷³ (figura 20).

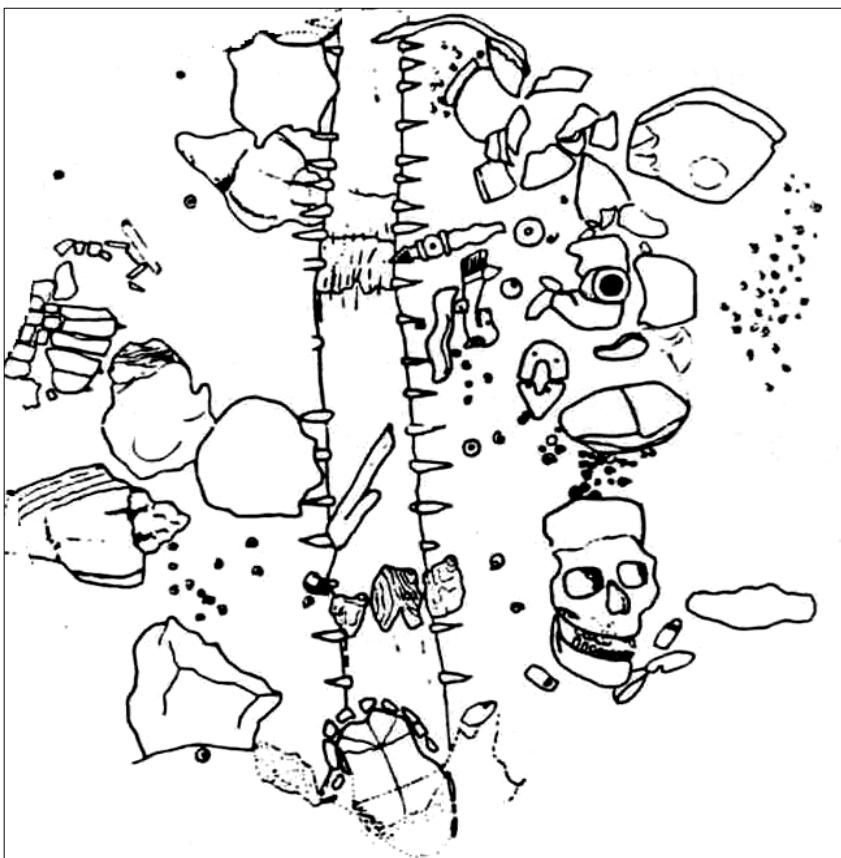


Fig. 20 Vista general de la ofrenda 58 (Museo del Templo Mayor).

¹⁷³ López Luján, 1993, pp. 342-343

Ofrenda 82

Este depósito se localizó en el relleno constructivo, bajo un piso de lajas adosado a la plataforma de la etapa IVb del Templo Mayor, al lado del templo de Huitzilopochtli. Al momento de su excavación se detectaron cuatro niveles en el acomodo de los materiales. En el primer nivel, o inferior, había una máscara hecha en piedra blanca. El segundo nivel contenía doce cuentas tubulares y 26 globulares de piedra verde, que al parecer formaban un collar, así como tres hachas del mismo material. Tres mazos en miniatura, una representación de pato, un bezote y una orejera elaborados en obsidiana y una placa esgrafiada en piedra verde. El tercer nivel contenía una máscara estilo teotihuacano elaborada en piedra verde y dos orejeras circulares del mismo material, se cree probable que el collar del nivel anterior y esta máscara eran parte del mismo ajuar. En el nivel superior, encima de los objetos mencionados, había un cráneo humano conservando las primeras vértebras cervicales, que hace suponer la decapitación¹⁷⁴ (véase foto 26 del Anexo 1).

Ofrenda 98

Este depósito se localizó bajo la plataforma de la etapa IVb del Templo Mayor, en el lado correspondiente al templo de Huitzilopochtli. Los elementos estaban dispuestos en cinco niveles verticales. En el primer nivel había seis cráneos humanos con sus respectivas vértebras cervicales, dos de ellos colocados en la parte central del depósito. Se encontraron también dos figuras de madera representando un *chicahuaztli* (cetro en forma de rayo) y un tercer cetro serpentiforme (véase foto 27 del Anexo 1). En el segundo nivel se hallaba una figura antropomorfa de basalto y un brasero con un moño del mismo material, una escultura de piedra verde y una concha marina del género *Spondylus* con cuentas de piedra verde en su interior. Una máscara y una figura antropomorfa estilo Mezcala, dos orejeras y varios penates estilo mixteco, todos de piedra verde. Así como cuchillos de pedernal con copal adherido a su parte proximal, cascabeles de cobre, puntas de proyectil de pedernal, dos macanas y tres morteros de obsidiana en miniatura, estos últimos con copal en su interior, dos máscaras de piedra tipo teotihuacano, cuentas de piedra verde, un *atlatl*, dos orejeras y un pendiente (*ehēcacozcaŧl*) de concha. En el tercer nivel había una escultura de Xiuhtecuhtli en basalto, tres

¹⁷⁴ López Luján, 1993, pp. 424-425

máscaras de piedra verde estilo Mezcala, tres penates de piedra con la representación de Tláloc, un cuchillo de pedernal con mango de copal, numerosos mosaicos de turquesa, cascabeles de cobre, una máscara-cráneo con una cuenta de concha dentro de la boca, una figura antropomorfa estilo teotihuacano y un corazón, las dos figuras en piedra verde, un collar de cuentas de caracol, un *atlatl* de concha, una macana miniatura y un cetro serpentiforme de obsidiana (figura 21).

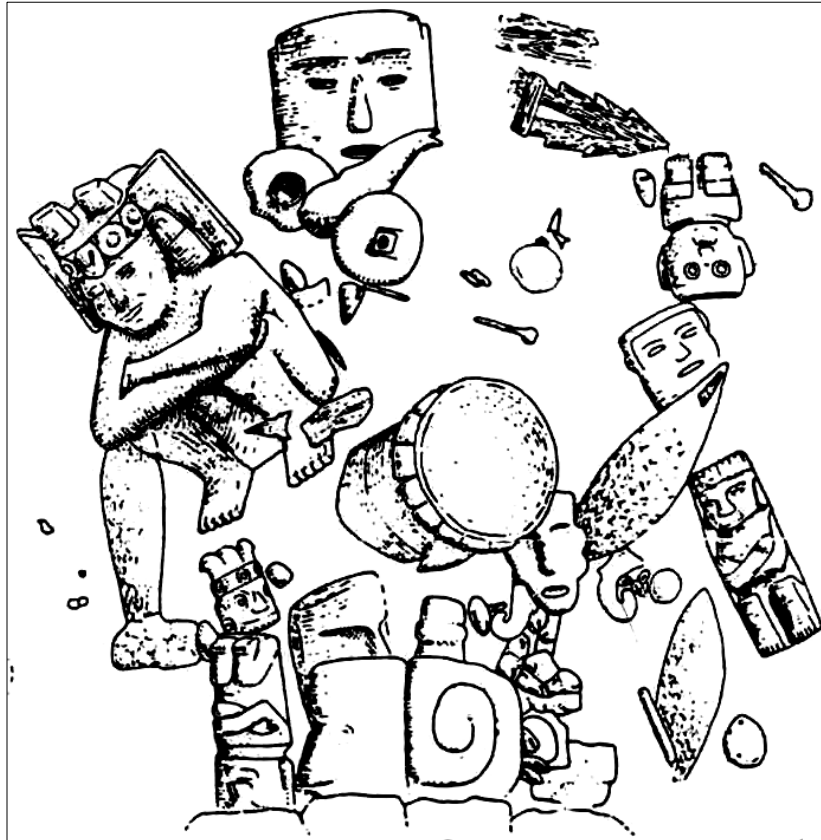


Fig. 21 Vista general del *nivel 3* de la ofrenda 98 (Museo del Templo Mayor).

En el cuarto nivel se encontraba una máscara-cráneo, cascabeles de cobre, copal, dos macanas miniatura de obsidiana, pendientes de concha, cuentas de caracol, cascabeles de cobre, una figura antropomorfa de piedra estilo Mezcala, un *atlatl* de concha y cuentas de piedra verde. En el quinto y último nivel había restos de un espadarte de pez sierra, *Pristis pectinatus*, una figura de copal, pendientes de concha, un collar de pequeños caracoles marinos, cuentas de piedra verde, un *atlatl* de concha, cascabeles de cobre y seis figuras

antropomorfas de copal.¹⁷⁵

Propongo, de manera general, que los elementos que conforman estos depósitos así como los del Complejo A, descritos anteriormente, las imágenes del dios de la lluvia, los restos de fauna marina destacando los cartílagos rostrales de pez sierra y el predominio de los objetos de significado acuático revelan que impera la veneración a Tláloc-Tlaltecuhli. Es decir, están vinculados con los cultos a Tláloc, la fertilidad de la Tierra y por lo tanto con la agricultura. El hecho de que muchos rasgos de las deidades del sustento relacionadas con la agricultura, fueran semejantes o iguales a los del agua, muestra el carácter de ambas, es decir, la fructificación de la Tierra, la comida y la bebida que dan vida al hombre, a los animales y a las plantas. La gran Tierra es estéril sin la humedad, ella es la matriz que necesita la fecundación del agua para hacer brotar la semilla depositada dentro.

Es obvio que hay una interdependencia entre el agua y la fertilidad de la Tierra. Esto se confirma en el análisis etimológico hecho por Thelma Sullivan del nombre de Tláloc, dios de la lluvia, dice que significa "el que tiene la calidad de la Tierra, el que es la personificación de la Tierra; era la humedad que hacía fructificar la Tierra".¹⁷⁶ La forma en que los mexicas concebían a sus dioses, era reflejo de la visión que tenían de los fenómenos naturales, proceso en el que concurrían la fantasía, la analogía y la personificación de las fuerzas de la naturaleza. Se explica desde esta perspectiva por qué y cómo se personificaban las propiedades naturales inherentes a la Tierra y las razones de su identificación analógica con la mujer, su asociación a seres monstruosos, y su carácter de madre telúrica de cuya matriz nacen los dioses celestes, los hombres y las plantas y a donde retornan al morir, así como la función que su cuerpo tiene como depositaria del agua.

Cabe destacar que en varios niveles de las ofrendas de ambos complejos, había representaciones de *atlatl* o lanzadardos, así como incrustaciones en forma de cruz y objetos rectangulares con acinturamiento y bezotes. A estos elementos se les considera como representaciones de guerra. Pero en este caso en el ámbito del inframundo, lugar donde se llevaba a cabo la guerra cósmica que permitía la completación de los ciclos de muerte y

¹⁷⁵ Del Olmo, 1997, pp. 218-227

¹⁷⁶ Sullivan, 1974, t.II, pp. 213.

resurrección de los astros, y la unión de las fuerzas opuestas del universo.¹⁷⁷ Estos objetos también se encuentran con aquellos asociados con Mictlantecuhtli y Huitzilopochtli, como son los cráneos, máscaras cráneos, cuchillos de sacrificio y braseros con moños, tienen que ver con la muerte y el sacrificio. Recordemos que los pueblos mesoamericanos concibieron el interior de la Tierra como una boca hambrienta por la que periódicamente desaparecían los seres humanos, las semillas e incluso el mismo Sol.

La Tierra estaba simbolizada por un monstruo con las mandíbulas abiertas, el que devora al Sol en el ocaso, los restos de los muertos y la sangre de los sacrificados. La Tierra sería concebida, pues, como una diosa terrible y fecunda. El ciclo de la vida y la muerte se da sobre su superficie, de la que brotan los frutos, pero por la que devora a los hombres.¹⁷⁸ Se la asociaba al "dios viejo", dios padre, es decir, el dios del fuego, Xiuhtecuhtli deidad cuya representación se encuentra en la mayoría de las ofrendas de ambos Complejos, el A y el C. Asimismo, tiene gran relevancia el hecho de que los mexicas concebían a la Tierra como un gran disco rodeado por un anillo de agua (*anahuatl*); el punto donde se unía en el horizonte con el cielo era llamado *ilhuicatl* ("agua celeste").¹⁷⁹ En esta forma, creo que con el enterramiento de dones que simbolizan por un lado la fertilidad y la abundancia y por el otro la muerte por sacrificio, se intentaría nutrir y fecundar la Tierra; o sea, renovar el ciclo vida-muerte y asegurar la continuidad del curso solar, el retorno de la vegetación y de las aguas sobre la superficie de la Tierra y por consiguiente el de la vida. La pirámide de Tláloc en el Templo Mayor era la recreación mítica del cerro de los mantenimientos originarios, el Tonacatépetl¹⁸⁰, y su gran plataforma, donde se enterraron la mayoría de los dones, representaba la Tierra misma.

¹⁷⁷ Velázquez, 2000, p. 128-130.

¹⁷⁸ López Austin, 1979, p. 143

¹⁷⁹ Báez-Jorge, 2000, p. 119.

¹⁸⁰ Broda, 1996, p. 457.

Conjunto 3

El tercer conjunto está integrado por 19 ofrendas, cuya excavación se realizó en diferentes lugares y fechas, al interior del recinto ceremonial mexicana. Las primeras de estas ofrendas, con cráneos humanos, son: la ofrenda 1 o CA (Contreras y Angulo), ofrendas 2, 3 y 4 (Gussinyer), ofrenda 5 (Hernández y Navarrete) y las ofrendas 105 y 107 procedentes de la casa de Las Ajaracas. Asimismo, se consideraran 12 ofrendas más localizadas bajo la Catedral metropolitana, de estas, las 5 últimas no contienen cráneos, únicamente segmentos corporales desmembrados.

Ofrenda 1 o CA

Esta ofrenda fue localizada en 1966, estaba asociada a la esquina suroeste de la etapa constructiva IVb (1469-1481 d.C.) del basamento dedicado a Huitzilopochtli en el Templo Mayor (llamada CA por el primer apellido de sus descubridores). Al consolidar un andador que accedía al basamento se observaron irregularidades en el piso, lo que motivó su exploración, dando como resultado este hallazgo. Durante su exploración se detectaron cuatro niveles en el arreglo de los objetos.

En el primer nivel, el más profundo del depósito, sobre una delgada capa de arena con numerosas conchas marinas y cuentas de piedra verde había cinco cráneos humanos con las primeras vértebras cervicales, lo que indica que fueron decapitados. Una probable interpretación en cuanto al simbolismo de los elementos que acompañaban a los cráneos sería la siguiente: las conchas y las valvas estaban identificadas como elementos que propiciaban la llegada de la lluvia, la fertilización de la Tierra y el maíz, mientras que las cuentas de piedra verde o *chalchihuitl*, en ocasiones, representaban las gotas de lluvia y de agua, la semilla, lo precioso y lo noble.¹⁸¹ Al centro del depósito como presidiendo la ceremonia fueron colocados un pequeño brasero y una escultura de basalto esta última representa al dios Xiuhtecuhtli, la posición de la deidad encuentra relación con la ubicación que esta ocupa en el cosmos. Aquí se observa que la capa más profunda del depósito, compuesta por elementos de naturaleza acuática, como ya se ha dicho, sugiere una representación del inframundo, el cual se ligaba estrechamente a las aguas subterráneas y marinas. Ahí se emplazaban tanto el Mictlan, el lugar

¹⁸¹ Matos, 2002, p, 128.

de los muertos, como el Tlalocan, lugar donde moraban las deidades de la lluvia, lleno de riquezas tales como el agua, los seres vegetales, los minerales y todos los poderes del crecimiento.¹⁸² Por lo tanto, considero que en este contexto la asociación de los cráneos de decapitados parece haber formado parte de la recreación de dicho lugar, aquel donde la muerte antecede a la vida. Como contraparte, Xiuhtecuhtli, como dios del fuego, se encontraba en los tres sectores del cosmos. En la parte alta los nahuas lo identificaron con el Sol, ya que desde ese lugar ejercía su función fecundadora. Mientras que en otra de sus advocaciones se ubicaba en el inframundo y, por tanto, se asociaba al mundo inanimado. Sin embargo, desde ese sector cósmico la acción fertilizadora y transformadora del fuego traía como consecuencia la liberación de las plantas del Mictlan para producir su resurgimiento en la superficie terrestre.¹⁸³

En el segundo nivel del depósito se encontró una pequeña maqueta de un templo, cinco máscaras de piedra y dos máscaras-cráneo: de estas últimas, una con incrustaciones de concha en el lugar de los ojos y un cuchillo de pedernal en las cavidades nasal y bucal, y la otra, con incrustación de concha y piritita a manera de ojos. De estos elementos, la maqueta del templo y las máscaras-cráneo, en conjunto, revisten mucha importancia en cuanto a su posible significado ya que, según Umberger, en el pensamiento mesoamericano, los templos en forma de pirámide eran una montaña hecha por el hombre y una imagen de la Tierra; adentro se encontraba el inframundo, un lugar acuoso al que se llegaba a través de las cuevas. Al mismo tiempo, las pirámides simbolizaban el ascenso del Sol en su curso diario a través de la bóveda celeste.¹⁸⁴ Mientras que, para Graulich, el templo-pirámide era el verdadero lugar donde culminaban todas las ceremonias, donde se hacían los sacrificios humanos y se alimentaba al Sol y a la Tierra, donde las víctimas contemplaban el rostro del dios.¹⁸⁵

Ciertamente, las montañas en sí se consideraban sagradas, se pensaba que eran huecas, como ollas, y que contenían agua.¹⁸⁶ Las pirámides, por lo tanto, consideradas montañas artificiales, simbólicamente debían de ser vistas como contenedores de agua. Otros objetos incorporados y relacionados al mismo concepto son los siguientes: un disco de jadeita,

¹⁸² López Austin, t. I, 1994, p. 225.

¹⁸³ Limón, 2001, pp. 290-291.

¹⁸⁴ Umberger, 1981, p. 181.

¹⁸⁵ Graulich, 1997, p. 194.

¹⁸⁶ Heyden, 1998, p. 75.

aludiendo probablemente al disco terrestre, una máscara de obsidiana, un cuchillo curvo de obsidiana y tres cuchillos de pedernal con mango de copal, dos círculos de madera con incrustaciones de turquesa, cascabeles de cobre y varios penates de piedra verde, en cuanto a estos elementos, tanto las piedras como los metales en el pensamiento mesoamericano constituían algunas de las riquezas del frío inframundo.¹⁸⁷ Había, además, un *atlatl* miniatura de concha, tres pendientes, un *ehcacozcatl* y dos orejeras *epcololli*, así como un collar de caracoles marinos del género *Olivella*. Estos tres últimos elementos son adornos que porta el dios Quetzalcóatl en sus múltiples representaciones. También estaban cuatro figuras antropomorfas de piedra representando a deidades *tlaloque*, dos de ellas con pigmento rojo.

En adelante, la utilización del color en determinados objetos, materiales, y sus contextos, será recurrente por lo que es conveniente subrayar que durante la época prehispánica el uso de estos y su simbolismo posee evidentes variaciones regionales y temporales, que les otorga cierto grado de complejidad. En cuanto a las connotaciones ideológicas del color en el centro de México a finales de la época prehispánica existen algunos intentos de interpretación a los que se recurrirá.¹⁸⁸ En estos ciertas asociaciones parecen razonablemente obvias y naturales, tales como el negro con la noche, la oscuridad y el ámbito subterráneo, el azul con la esfera celeste diurna y el fenómeno acuático, el verde con la vegetación y la preciosidad en general, el rojo con la sangre sacrificial, y la combinación del rojo y amarillo con el fuego y el calor solar. Sin embargo, probablemente también estuvieron implicadas otras variantes o asociaciones que requieren una investigación adicional que incluye una noción de clasificación que los ordena en calientes y fríos. Considerando lo anterior, se puede decir que al color rojo se le relacionaba con la fertilidad cósmica cosa deducida de las representaciones en los códices, con la sangre, y en sus diversas connotaciones, también con el nacimiento por su asociación con el este sitio de la salida del Sol y, por tanto, origen de la vida.¹⁸⁹

Continuando con la descripción de los objetos, en el tercer nivel destacaba la presencia de otras dos figuras antropomorfas de piedra una representado a Tláloc, así como un cartílago rostral de pez sierra (espadarte), elemento que en la pictografía religiosa mesoamericana es

¹⁸⁷ López Austin, 1990, p. 372.

¹⁸⁸ Hill Boone, 1985; Nicholson, 1985, p. 147.

¹⁸⁹ De la Garza, 1997. p. 28.

considerado como una representación del *Cipactli*, la bestia fantástica que flotaba sobre la superficie del mar y que constituía la superficie terrestre. Sobresalían también las falanges de un jaguar, animal que simboliza, entre otras cosas, al Sol en su viaje por el inframundo, por lo que las partes de su cuerpo podrían aludir al descenso del astro en su tránsito nocturno.¹⁹⁰

En el cuarto nivel se encontraban dos figuras antropomorfas de copal representando dioses *tloaque*, dos círculos de madera uno con pigmento azul y otro con incrustación de mosaicos de turquesa, conchas, puntas de flecha y un mazo miniatura de obsidiana, un pendiente circular de concha, cascabeles de cobre, cuentas de piedra verde y de concha y un penate representando a Tláloc¹⁹¹ (figuras 22 y 23).

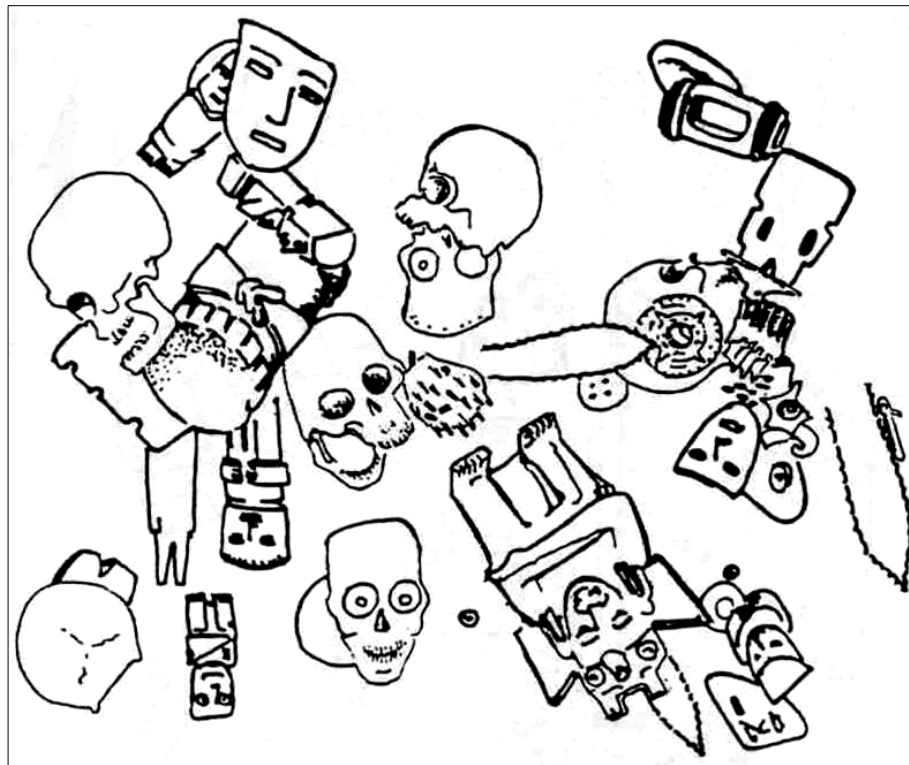


Fig. 22 Vista general del nivel 1 de la ofrenda CA (Del Olmo, 1997, fig. 14).

¹⁹⁰ De la Garza, 1997. p. 28.

¹⁹¹ Angulo, 1966, pp. 1-6.

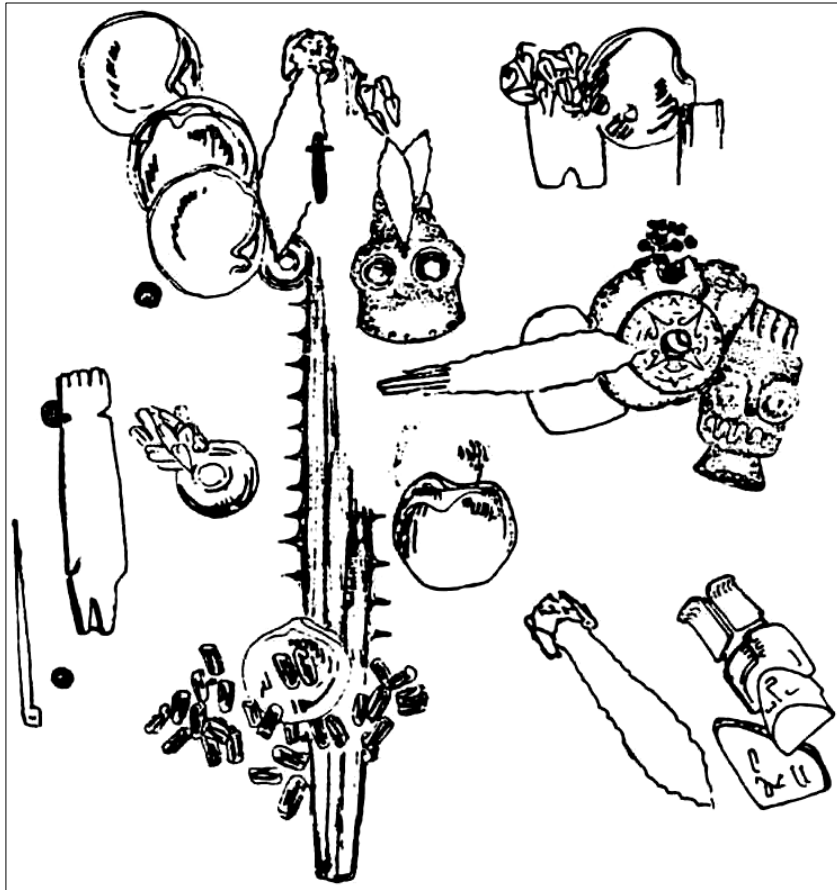


Fig. 23 Vista general del nivel 3 de la ofrenda CA (Del Olmo, 1997, fig. 15).

En estos últimos niveles del depósito vemos la asociación de elementos pertenecientes a los ámbitos del agua, los poderes generativos de la Tierra y el inframundo (caracoles y conchas en estado natural, cuentas de piedra verde, cascabeles de cobre, figuras antropomorfas de piedra verde y de copal, espadarte de pez sierra, garra de felino e imágenes de Tláloc) y al fuego (esculturas de Xiuhtecuhtli, representaciones de braseros y orejeras *epcololli*) así como con objetos de carácter guerrero y sacrificial (figuras de *atlatl* o lanzadardos, puntas de flechas, mazos de obsidiana, cuchillos de pedernal y obsidiana y principalmente los cráneos humanos y máscaras-cráneo). Creo que al estar asociadas las representaciones de las deidades Xiuhtecuhtli y Tláloc a todo este conjunto de elementos, expresan la unión de las fuerzas opuestas y complementarias del cosmos, uno de cuyos resultados es la fecundación de la Tierra y la generación vegetal.

A ello se debe probablemente la asociación de instrumentos relacionados con el sacrificio y los cráneos humanos decapitados con elementos tan ligados al inframundo, al agua, a la fertilidad y a la generación de la vida como lo son también los caracoles marinos. En ellos quizá podamos ver una alusión específica a la necesidad del sacrificio humano para conseguir la regeneración y fructificación de la Tierra, Tlaltecuhli.

Ofrendas 2, 3 y 4 (Gussinyer).

El hallazgo de estas tres ofrendas se hizo en 1967, cuando se realizaban las excavaciones para la construcción de la Línea 2 del Sistema de Transporte Colectivo (Metro). Jordi Gussinyer, encargado de los trabajos de salvamento arqueológico, localizó en la parte posterior de Catedral, cerca de la intersección de las calles de Guatemala y Brasil, varias ofrendas pero sólo tres de ellas contenían cráneos humanos decapitados. La primera ofrenda (número 2) se localizó cerca de la base de un gran brasero destruido parcialmente y, diseminados junto a éste, se descubrieron once cráneos, todos con la porción facial orientada hacia el poniente y ligeramente inclinados sobre el occipital, numerosos cuchillos de pedernal, navajas de obsidiana, cascabeles de cobre y una vasija¹⁹² (figura 24).

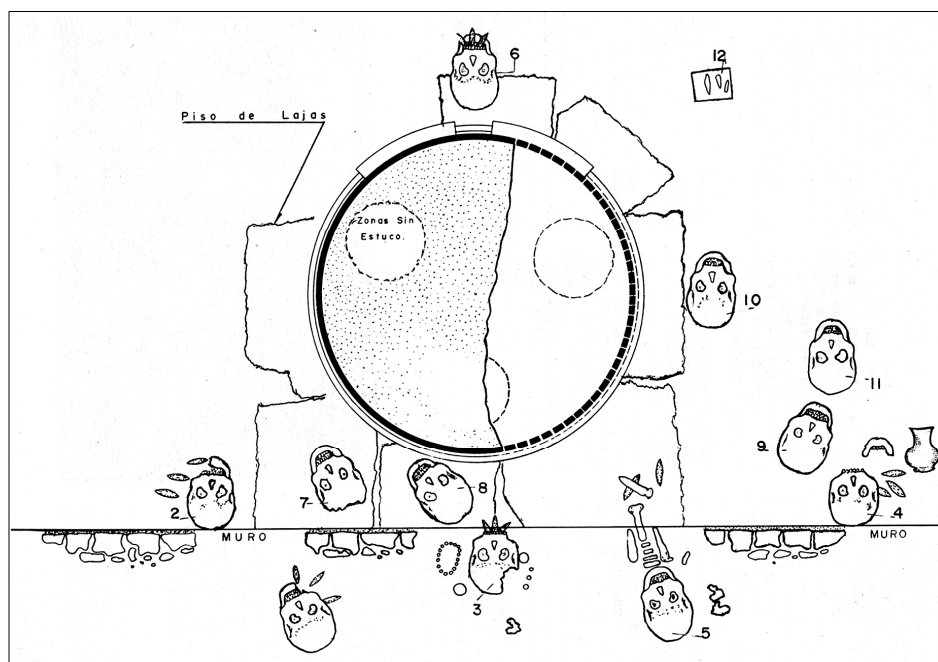


Fig. 24 Dibujo en planta de la ofrenda 2, localizada en la calle de Guatemala (Gussinyer, 1972, p. 19).

¹⁹² Gussinyer, 1972, p. 20.

La segunda de estas ofrendas (número 3) se localizó al interior de una caja construida con sillares de piedra muy bien labrados, contenía trece cráneos humanos, 65 cuchillos de pedernal, varias cuentas de piedra verde, caracoles perforados que conformaban un collar y restos al parecer de cascabeles de cobre¹⁹³ (figura 25). Cerca de esta ofrenda se encontró la segunda caja construida también de sillares de piedra labrados (ofrenda número 4) con el interior cubierto de estuco y tres cráneos humanos dentro de ella.¹⁹⁴ Dadas las características de estos contextos y el simbolismo atribuido a los elementos ofrendados, todo parece indicar, que son el resultado de un ritual de consagración celebrado durante la erección del brasero al cual se asociaban.

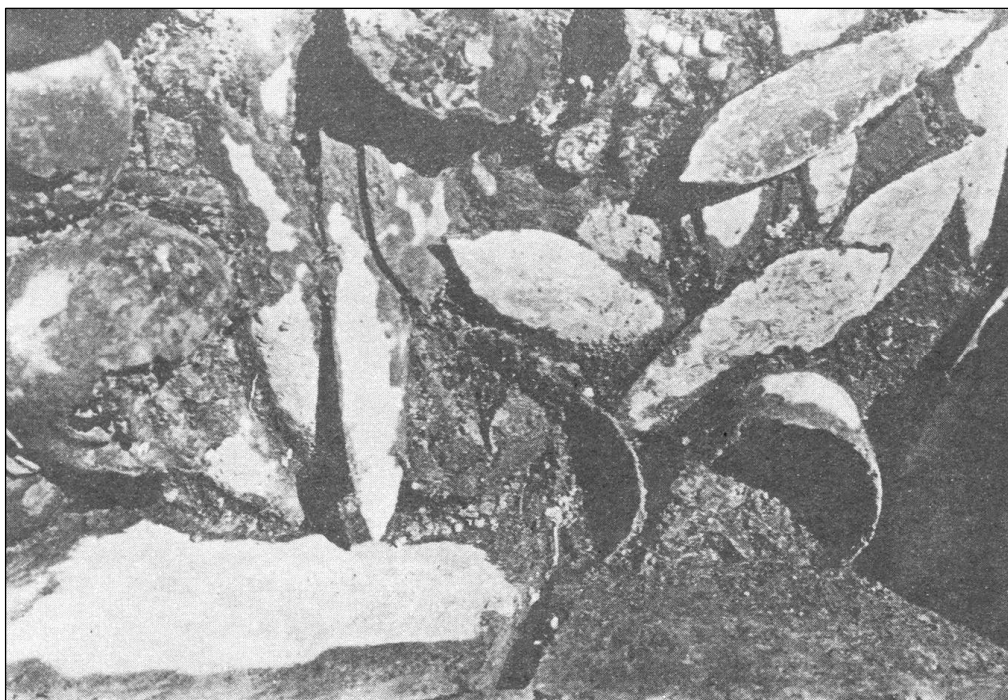


Fig. 25 Vista parcial de la ofrenda 3, localizada en la calle de Guatemala (Gussinyer, 1972, p. 20).

¹⁹³ Gussinyer, 1972, p. 20.

¹⁹⁴ Gussinyer, 1972, p. 22.

Ofrenda 5 (Hernández y Navarrete).

Esta ofrenda fue encontrada en 1990, en el edificio de los Marqueses del Apartado, en la esquina de Donceles y Argentina, frente al Templo Mayor. Al efectuarse la recimentación de uno de los muros del inmueble, la arqueóloga Elsa Hernández Pons, encargada de la supervisión de la obra, localizó una cista formada con lajas de cantera que contenía en su interior un cráneo humano decapitado. El cráneo, que pertenecía a una persona adulta de sexo femenino, conservaba las primeras vértebras cervicales y presentaba deformación intencional del tipo tabular erecta, algunas piezas de la dentadura presentaban limaduras y este tenía además evidencias de exposición al fuego. Las modificaciones culturales de cráneo y dientes sugieren el estatus de la persona ya que estas alteraciones se realizaban con mayor frecuencia entre la nobleza. Este estaba colocado sobre cinco cuchillos de pedernal cubiertos con pigmento blanco, todo sobre una matriz de Tierra con restos de color azul (figuras 26 y 27).

Lo blanco, a decir de Heyden, significa un lugar acuático, un lugar ideal, un lugar de mantenimiento y seguridad.¹⁹⁵ Mientras que el color azul es el color típico con que se representa el agua. El depósito se asociaba a un pequeño altar de donde se rescataron seis lápidas de piedra que tenían grabadas piernas y brazos humanos desmembrados, así como representaciones del *yopitzontli*, tocado perteneciente a Xipe Tótec¹⁹⁶, que quizá formaban originalmente un friso asociado con el desmembramiento humano.

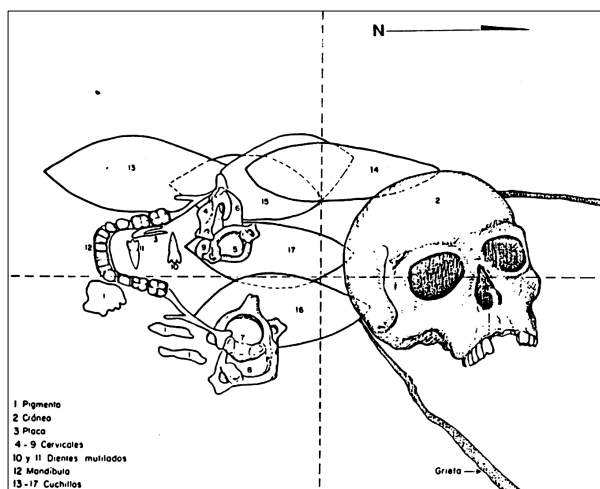


Fig. 26 Dibujo en planta donde se observa el arreglo de los elementos (Hernández, 1997, fig. 13).

¹⁹⁵ Heyden, 1998, p. 88

¹⁹⁶ Hernández y Navarrete, 1997, pp. 64-65

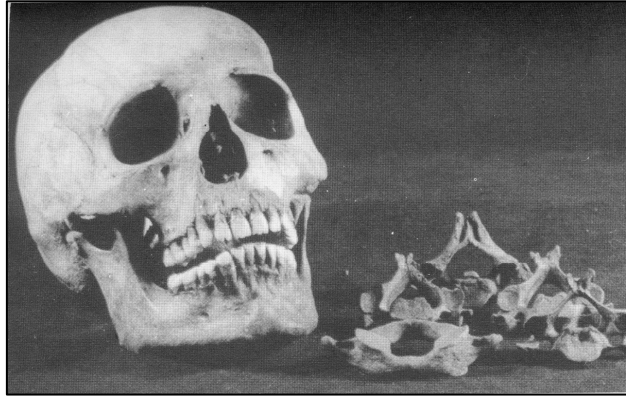


Fig. 27 El cráneo conserva las vértebras cervicales (Hernández, 1997, fig. 12, foto S. Guilliem).

Las representaciones del grabado de las lápidas recuperadas fueron relevantes para la interpretación que Hernández Pons y Navarrete hicieron del depósito en su conjunto. Relacionándolo con el ritual de desmembramiento que se realizaba durante la fiesta de *tlacaxipehualiztli*, planteándose, por lo tanto, que el cráneo humano decapitado y los cuchillos de sacrificio depositados al interior del pequeño altar, podrían ser el resultado de un ritual de consagración celebrado durante su construcción.¹⁹⁷ Lo anterior es congruente con lo que nos dice Torquemada con relación a las ceremonias de dedicación de los templos:

Dedicación del templo, es ofrecerlo a Dios, y estrenarlo en su servicio; y estos indios le dicen *Teychaliliztli*, y esto se hacia el primer día que se estrenaba con aquel intento y devoción del Pueblo, con gastos de Sacrificios, y ofrendas; y de allí adelante quedaba consagrado, para no poder usar de él profanamente, guardándole respeto como a Casa de Dios, y Palacio suyo [...].¹⁹⁸

Se puede decir, acerca de este tipo de ofrendas en particular, que los testimonios en las fuentes históricas corroboran que los mexicas al inaugurar los templos hacían “gastos de sacrificios y ofrendas” en su consagración. Cabe la posibilidad que con estas ceremonias, tras ser inhumados los cráneos de las víctimas decapitadas bajo la cimentación de los templos, la edificación adquiriría cierta energía que expulsaba las fuerzas negativas quedando así consagrado ese espacio. Estas ceremonias relacionadas con el momento de agrandar o erigir un templo se explican mejor por el hecho de que estos eran construidos para servir a los dioses, para dedicarse a ellos, para representarlos o para funcionar en rituales específicos; igualmente

¹⁹⁷ Hernández y Navarrete, 1997, pp. 71-72

¹⁹⁸ Torquemada, 1986, t. II, p. 168

eran obsequios a los dioses. Es de suponer que lo anterior tendría la misma validez al poner en funcionamiento aquellos enormes braseros los cuales ya he referido.

Ofrendas 105 y 107 de la casa de Las Ajaracas

Estas ofrendas se rescataron a mediados del año 2000 cuando varios depósitos de dones fueron descubiertos en el predio denominado casa de Las Ajaracas, ubicado al frente de las escalinatas del Templo Mayor. De 9 ofrendas encontradas, dos de ellas contenían cráneos humanos decapitados. Estaban asociadas a la fachada principal del basamento, entre el relleno constructivo de la etapa VII (1502-1521 d.C.). La ofrenda 105 contenía varias cuentas de piedra verde, un bezote elaborado en obsidiana así como dos cráneos humanos y los huesos de las manos y pies de dos individuos, estos muy fracturados. Aquí, tanto los cráneos, como las manos y pies separados del cuerpo, denotan un claro desmembramiento intencional de la víctima, es posible que estas partes cercenadas evoquen en general el desmembramiento de los cuerpos después de su muerte (figura 28).



Fig. 28 Ofrenda 105 con restos óseos de cráneos, manos y pies (Programa de Arqueología Urbana, Templo Mayor).

En cuanto al posible significado de los elementos contenidos en esta ofrenda podemos decir que la relación de las manos con los sacrificios y con la muerte se reconoce en el dios mexica Huitzilopochtli, dios guerrero alimentado con víctimas humanas. En su fiesta, *panquetzaliztli*, se incluía la impresión de las manos de quienes serían sacrificados;¹⁹⁹ además, el representante del dios era alimentado con tortillas en forma de manos y pies.²⁰⁰ También a la diosa Cihuacóatl, deidad de la Tierra, le eran ofrendados como alimento panes de diversas figuras entre las cuales había manos. En *tepeilhuitl*, los festejos estaban relacionados con el agua y las buenas cosechas, en estos en los que se invocaba a Tláloc y a Chalchiuhtlicue, los sacerdotes llevaban túnicas con representaciones de corazones y palmas de manos abiertas dando a entender que con esto se pedía buena cosecha.

Deidades asociadas con la Tierra y la fertilidad como Coatlicue y las *tzitzimime*, mujeres muertas durante el parto, consideradas guerreras muertas en combate, portan como atributos un collar y tocado con manos cortadas a la altura de la muñeca y corazones humanos, así las vemos en algunas representaciones escultóricas y pictográficas que muestran esa vinculación. La mano y el corazón son símbolos que representan vida al estar unidos al cuerpo y, que estando desmembrados, son símbolos de sacrificio, de muerte.²⁰¹ Creo, que con este tipo de dones, se expresa la imperiosa necesidad de alimentar a la Tierra, ya que la fructificación de ésta era impensable sin la ofrenda humana.

La otra ofrenda, la 107 contenía un cráneo humano con perforaciones en los parietales y dos esqueletos completos de grandes felinos (jaguar y puma). Otros elementos eran cuatro pequeñas esculturas antropomorfas de 30 cm de altura; dos de ellas hechas de copal y las otras de hule mezclado con copal. También había un poco más de mil cuentas de piedra verde, que conformaban varios collares, así como numerosos cuchillos de pedernal y de obsidiana de diferentes tamaños y una gran cantidad de conchas y caracoles de diversas especies (figura 29).

¹⁹⁹ Sahagún, 1989, t. I, p. 162.

²⁰⁰ Durán, 1995, t. II, pp. 34-35.

²⁰¹ Ladrón de Guevara, 1995, p. 87.



Fig. 29 Vista parcial de la ofrenda 107 donde se observa un cráneo humano, huesos de jaguar, figura de copal y cuchillos de pedernal (Programa de Arqueología Urbana, Templo Mayor).

En esta ofrenda, como en otras ya descritas, es evidente la relación agua e inframundo con la presencia de diversas especies de bivalvos y gasterópodos. Recordemos también las numerosas representaciones en los códices en que estos especímenes rematan las corrientes de agua y se asocian, como aquí, a las deidades de la lluvia. Los elementos que representan la fertilidad son las pequeñas esculturas antropomorfas de copal identificadas como imágenes de dioses *tlaloque*, así como las cuentas de piedra verde, que en ocasiones son representaciones de gotas de agua o de lluvia. También sobresalen, junto con el cráneo humano, los esqueletos de los felinos, animales asociados con el inframundo y a la fertilidad de la Tierra, conceptos estos, a los que aluden de manera reiterada estas ofrendas.

Ofrendas localizadas bajo la Catedral Metropolitana

Los depósitos a los que aquí me referiré cuentan ya con un estudio anterior²⁰², no obstante, serán retomados debido a que se tiene nueva información que considero relevante. Se trata de siete depósitos que fueron recuperados entre 1992 y 1993, que contienen un total de 11 cráneos humanos completos y otros tantos fragmentados. Junto a los cráneos se encontraron 30 mandíbulas que no corresponden a éstos, algunas presentan huellas de cortes muy finos y exposición prolongada al fuego.²⁰³ Su hallazgo indica que se contaba con una variedad de restos de donde elegir los elementos apropiados.

De acuerdo al cálculo realizado por antropólogos físicos, los restos óseos representan un total de 44 personas inmoladas. En ciertos casos, los restos óseos se encontraban cubiertos con pigmento mineral de color rojo. Es de llamar la atención este último aspecto; sabemos que en el México prehispánico el polvo rojo de cinabrio se empleaba en las ceremonias funerarias para pintar el cuerpo en los entierros primarios, al desaparecer el tejido blando, el polvo se adhiere a los huesos, o bien se rociaba sobre los huesos en los entierros secundarios. Para algunos investigadores como De la Garza, el color rojo significa nacimiento, por su asociación con el este, sitio de la salida del Sol, y por tanto, origen de la vida. Por lo que su uso sobre los sacrificados, en este caso, estaría indicando probablemente un rito de magia simpática para propiciar la vida en el más allá, de acuerdo con la connotación simbólica propuesta por la autora.²⁰⁴ Cabe destacar, que una vez realizado el estudio botánico al sedimento de varios de estos depósitos, fue posible deducir que los restos óseos estaban acompañados de diversas especies vegetales muchas de ellas alimenticias. El simbolismo de estos contextos nos recuerda al Tlalocan, lugar de abundancia y considerado como el paraíso de Tláloc el cual era, además, paradójicamente, uno de los ámbitos de la muerte. Las formas vegetales estaban ahí como esencia de las especies. En el momento adecuado, los dioses de la lluvia liberaban las aguas; las semillas y las fuerzas del crecimiento vegetal y era entonces cuando la Tierra se cubría de verdor.

²⁰² Un estudio preliminar se publicó en López Arenas Gabino, *Rescate arqueológico en la Catedral y el Sagrario metropolitanos, Estudio de ofrendas*, INAH, México, 2003.

²⁰³ Su hallazgo fue en las lumbreras 1, 4, 6, 8 y 14; Salinas, 2005, pp. 69, 73-75, 77-78, 84 y 97-99. Estas mandíbulas por haber sido encontradas de manera aislada se analizaran en otro apartado, al tratar los segmentos óseos vinculados con la práctica de desmembramiento corporal.

²⁰⁴ De la Garza, 1997, p. 28.

Otra de las ofrendas rescatadas en el mismo lugar, la ofrenda 2 de la lumbrera 1, contenía un cráneo de un infante de aproximadamente 1 año de edad de sexo indeterminable²⁰⁵, así como fragmentos de cerámica correspondientes a dos comales que quizá estos podrían tener relación con la ofrenda de sangre, frecuentemente descrita en los textos como *tlaxcaltiliztli*, literalmente la ofrenda de tortillas de maíz (*tlaxcalli*), base de la alimentación mexicana. Pero también, en el repertorio de términos referentes al ritual, fray Bernardino de Sahagún *tlaxcaltiliztli* lo traduce como “alimentar al Sol o el fuego, reanimarlo ofreciéndole sangre”.²⁰⁶ En estos términos, los comales podrían aludir a la necesidad del maíz para la elaboración de las tortillas y, metafóricamente, dar el alimento demandante al Sol mediante los sacrificios. Aquí su vinculación simbólica con los alimentos es evidente: el maíz para los hombres y el “agua preciosa”, *chalchihuatl*, sangre de los sacrificados, a la Tierra, o en este caso, a Tláloc, ya que se trata del sacrificio de un menor.

Por otra parte, en el análisis de laboratorio al sedimento asociado al depósito, se identificó y recuperó una gran cantidad de semillas de algodón carbonizadas (*Gossypium sp.*).²⁰⁷ Agregaré al respecto que los copos de algodón, de donde probablemente proceden estas semillas, simbolizaban en el pensamiento indígena las nubes que traen la lluvia fecundadora. Se tiene además el dato, que entre los grupos huicholes actuales, estos representan también las nubes y obedecen al mismo sentido mágico religioso de invocar la lluvia.²⁰⁸

Otra ofrenda, la localizada en la lumbrera 4, consistía en un cráneo humano asociado a numerosos fragmentos de cerámica pertenecientes a un gran brasero. El cráneo correspondía a una mujer con una edad aproximada de 25 a 28 años, muestra perforación en ambos parietales y temporales, lo que hace suponer que estuvo expuesto originalmente en un *tzompantli* y posteriormente dispuesto como parte de la ofrenda (figura 30). La colocación de este cráneo junto a los restos del brasero es evidente, posiblemente se hizo al momento de ser montado definitivamente sobre su base, como fue el caso de las ofrendas 2, 3 y 4 localizadas por Gussinyer en la calle de Guatemala, atrás de Catedral y que tenían igual asociación a braseros.

²⁰⁵ La información respecto al sexo y edad de los individuos cuyos restos óseos conforman estas ofrendas, a las que me referiré en este apartado, me fue proporcionada por el antropólogo físico Juan Alberto Román Berrelleza; 2002.

²⁰⁶ Sahagún, 1950-55, parte III, libro II, p. 191

²⁰⁷ Montúfar, 1997, p. 10

²⁰⁸ Tibón, 1983, p. 425



Fig. 30 Cráneo femenino con perforación en ambos parietales y temporales, lumbrera 4 (foto J. L. Salinas).

La ofrenda localizada en la lumbrera 6, también bajo la Catedral, es la de mayor profundidad de todas las que se han encontrado hasta la fecha dentro del recinto ceremonial²⁰⁹, contenía un cráneo humano, púas y restos de pencas de maguey, así como cuentas de piedra verde. El análisis osteológico indica que el cráneo correspondió a un adulto de sexo masculino, presentaba marcas de cortes a la altura del mentón correspondientes a las principales inserciones musculares lo que implica que fue descarnado, en otras zonas se observaron huellas de quemaduras²¹⁰ (figura 31).

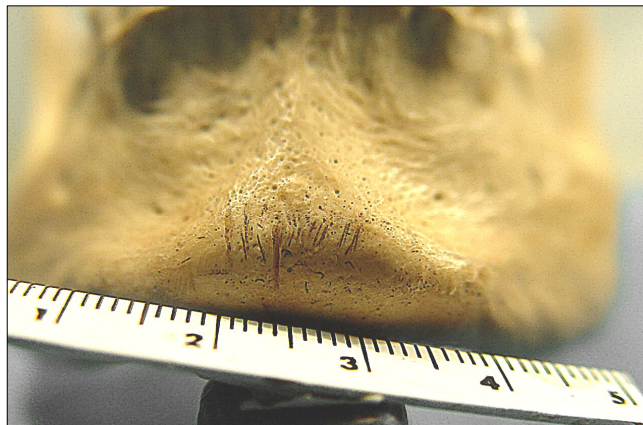


Fig. 31 Cráneo masculino con incisiones finas en el mentón, lumbrera 6 (foto J. L. Salinas).

²⁰⁹ Se localizó a una profundidad de 11.07 metros a partir del sótano de criptas, dentro del núcleo constructivo de un basamento.

²¹⁰ Román Berrelleza, 1999, lum. 6

El estudio del sedimento asociado aportó la identificación de resina de copal (*Bursera sp.*), fracciones de flor y tallo de maguey (*Agave spp.*), semillas de tuna (*Opuntia spp.*), chile (*Capsicum sp.*), tomate (*Physalis sp.*), girasol (*Compositae sp.*), chía (*Salvia sp.*), romero (*Suaeda sp.*), amaranto (*Amarantus sp.*), quelite blanco (*Atriplex sp.*) epazote (*Chenopodium sp.*), capulín (*Prunus serótina*), así como granos de maíz (*Zea mays*) y pequeños trozos de olotes carbonizados.²¹¹ Había evidencias de que todo el conjunto de especies fue depositado sobre pencas de maguey probablemente secas, ya que todo fue quemado, como lo demostraban los restos incinerados parcialmente.

La ofrenda localizada en la lumbrera 8 contenía tres cráneos, uno correspondía a una persona de sexo masculino de 30 años aproximadamente, otro de sexo y edad indeterminados debido al deterioro y, el último, era de un adulto de sexo femenino de 35 años de edad aproximadamente. Este último cráneo presenta en su superficie manchas de color negrusco, son marcas que se originan generalmente por golpes. He indagado que para que este tipo de huellas sean notorias permanentemente, como en este caso, debió de transcurrir antes de la muerte de la persona un lapso mínimo de 72 horas, que es cuando ya empieza la regeneración del tejido y las áreas lesionadas toman este tipo de coloración²¹² (figura 32).



Fig. 32 Cráneo masculino con huellas de lesiones *antemortem*, lumbrera 8 (foto J. L. Salinas).

²¹¹ La identificación taxonómica de las especies recobradas fue hecha por la bióloga Aurora Montúfar López, investigadora adscrita a la subdirección de Apoyo Académico del INAH; Montúfar 1997, p. 10

²¹² Información proporcionada por el antropólogo físico José Luís Salinas Uribe, 2005.

La ofrenda de la lumbrera 14 contenía 5 cráneos humanos que conservaban las primeras vértebras cervicales. El estudio osteológico determinó que tres cráneos corresponden a personas adultas de entre 20 y 25 años aproximadamente; 2 de sexo femenino, otro de sexo masculino y 2 a menores de 4 y 12 años cuyo sexo es indeterminable.²¹³ Uno de los cráneos femeninos presenta perforación en temporal y parietal derecho por lo que se considera que estuvo expuesto en un *tzompantli* antes de ser colocado como ofrenda. Una fisura o corte intencional en la segunda vértebra cervical indica un probable traumatismo al momento de ser decapitada la persona (figura 33).

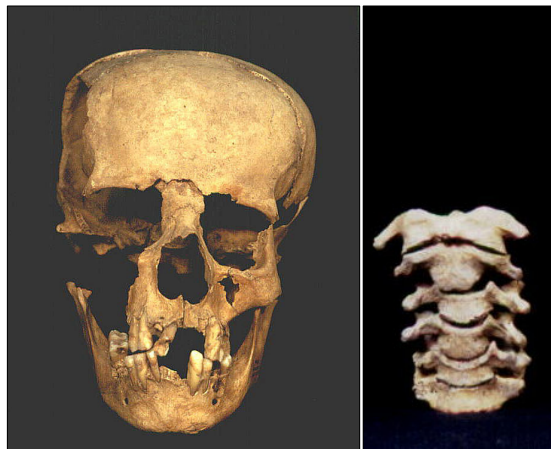


Fig. 33 Cráneo femenino y primeras vértebras cervicales, lumbrera 14 (foto J. L. Salinas).

El otro cráneo femenino tiene una lesión a la altura parietal, como probable causa de muerte²¹⁴ (figura 34). Un traumatismo similar muestran los cráneos pertenecientes a los dos menores. Todos los cráneos presentan manchas rojizas oscuras, que probablemente se deba a que los individuos fueron golpeados en vida y estos impactos provocaron una irrigación sanguínea²¹⁵, se observa también en ellos huellas de exposición prolongada al fuego.²¹⁶ El depósito contenía asimismo tuestos de cerámica pertenecientes a varias vasijas y a un brasero, así como fragmentos de navajillas prismáticas de obsidiana, todos los elementos estaban salpicados con pigmento de color rojo.

²¹³ Román Berrelleza, 1999, lum. 14

²¹⁴ Salinas, 2005, p. 98-99

²¹⁵ Salinas, 2005, p. 99

²¹⁶ Ortega y Lupercio, 1997, pp. 8-10



Fig. 34 Cráneo con huella de un golpe que debió dejar expuesta la masa encefálica, lumbrera 14 (foto J. L. Salinas).

La ofrenda de la lumbrera 15 consistía en numerosos fragmentos de cráneos. El estudio osteológico determinó que los fragmentos correspondían aproximadamente a 15 personas, de los cuales pudieron identificarse: 3 maxilares de individuos cuya edad oscila entre 14, 20 y 35 años aproximadamente y sexo indeterminable; 4 mandíbulas, una pertenece a un adulto de sexo femenino de 25 años de edad aproximadamente y dos a adultos de sexo masculino de entre 20 y 25 años y una más a un adulto de 30 años.²¹⁷ Otros elementos eran conchas marinas, tiestos de cerámica pertenecientes a comales, una navajilla prismática de obsidiana y pequeños trozos de carbón. El análisis botánico del sedimento del depósito permitió la identificación de fracciones de escapo floral, espinas y tallo de maguey (*Agave sp.*), semillas de tuna (*Opuntia sp.*), tejocote (*Crataegus mexicana*), capulín (*Prunus serótina*), calabaza (*Cucurbita sp.*), chía (*Salvia sp.*), girasol (*Compositae sp.*), chile (*Capsicum sp.*), tomate (*Physalis sp.*), amaranto (*Amaranthus sp.*), quelite blanco (*Atriplex sp.*), epazote (*Chenopodium sp.*), verdolaga (*Portulaca oleracea*), romero (*Suaeda sp.*) y cúpulas de olotes y granos de maíz (*Zea mays*), y de frijol (*Phaseolus vulgaris*), así como la presencia de plantas acuáticas, tules y

²¹⁷ Román Berrelleza, 1999, lum. 15

junquillos de los géneros *Cyperus*, *Scirpus*, y espadañas *Potamogeton*, *Polygonum*, *Rumex*, *Hydrocotyle*, *Zannichellia* y restos de madera y carbón de pino (*Pinus sp.*).²¹⁸

La ofrenda de la lumbrera 17 contenía un cráneo muy fragmentado y vértebras. El estudio osteológico sólo permitió determinar que corresponden a una persona adulta de sexo y edad indeterminable.²¹⁹ En el análisis botánico del sedimento asociado se identificaron semillas de tejocote (*Crataegus mexicana*), tuna (*Opuntia sp.*), ciruela (*Spondias mombin*), calabaza (*Cucurbita sp.*), girasol (*Compositae sp.*), tomate (*Physalis sp.*), quelite blanco (*Atriplex sp.*), epazote (*Chenopodium sp.*), verdolaga (*Portulaca oleracea*), romero (*Suaeda sp.*) y cúpulas de olotes y granos de maíz (*Zea mays*).²²⁰

Una vez concluido el estudio general a la totalidad de los restos óseos de este conjunto, no existe duda de que son producto de un ritual de sacrificio, como lo indica la presencia de cráneos con las primeras vértebras cervicales y con mandíbulas articuladas, datos suficientes para inferir que son el resultado de un acto de decapitación. En un buen número de casos fue posible determinar el sexo y la edad de las personas a los que pertenecen los restos y en otros no, debido a que carecen de indicadores confiables o son menores de edad, lo que dificulta su determinación mediante el proceso de identificación a nivel morfoscópico y morfométrico como el que se utilizó, aunque sí es posible su determinación por otros medios más avanzados.

Una de las características significativas es que varios cráneos presentan deformación intencional del tipo tabular erecta, lo que revela probablemente un rasgo de jerarquía de las personas inmoladas. En algunos cráneos se observan marcas de cortes que pudieron haber sido ocasionadas al tratar de retirar los tejidos blandos como ligamentos y grupos musculares. También hubo cráneos que presentan fracturas y lesiones por golpes y otros más se encuentran muy fragmentados, lo que hace suponer una acción deliberada. Asimismo, se observó que en ocasiones los dones fueron expuestos al fuego. Otro tratamiento encontrado en algunos cráneos es la exposición indirecta al calor (hervido). Es probable que se realizara para facilitar la remoción de tejidos blandos y así vaciar la masa encefálica. Hubo cráneos que fueron salpicados con pigmento color rojo. Color que como ya se dijo podría aludir principalmente a la

²¹⁸ Montúfar, 1997, tabla L15

²¹⁹ Román Berrelleza, 1999, lum. 17

²²⁰ Montúfar, 1997, Tabla L17

sangre del sacrificio, también se le relaciona con el este, rumbo que connota nacimiento y que se asocia con la salida del Sol.

Los resultados de los estudios osteológicos del total de los depósitos indican que un mayor porcentaje de las personas inmoladas corresponde al sexo masculino y eran adultas en su mayoría (restos asociados a las ofrendas de las lumbreras 4, 6, 8 y 15). Cabe subrayar que, en ciertos casos, el mal estado de conservación de los restos óseos fue también un impedimento para la identificación del sexo. Sin embargo, si fue posible a partir de los datos obtenidos la identificación de algunos cráneos del sexo femenino, que presentan como alteración ligeras marcas de corte a la altura de la segunda y tercera vértebra cervical, indicios que concuerdan claramente con los testimonios de las fuentes históricas cuando refieren a los sacrificios de mujeres que representaban a diosas vinculadas con los ritos agrarios. En algunos de estos cráneos, también se observan marcas de raído que evidencian probablemente un descarnamiento, así como la perforación de parietales y temporales. Los resultados demuestran que estos individuos, tanto hombres como mujeres, después de ser inmolados sus cráneos tuvieron varias alteraciones culturales, las cuales he señalado. Al parecer ciertos cráneos estuvieron temporalmente colocados en el *tzompantli* o "altar de cráneos" y en algún momento determinado fueron retirados y algunos de estos, junto a otros con diferentes alteraciones, finalmente fueron depositados solos o conjuntamente con otros dones en lugares específicos de los templos, principalmente entre los rellenos constructivos, probablemente al momento de conmemorar una nueva ampliación como aquí se propone.

También comentaré que a partir de las huellas detectadas en estos cráneos como en otros provenientes del Templo Mayor, es posible inferir que los sacerdotes mexicas aplicaban diversas técnicas para decapitar los cuerpos de las víctimas.²²¹ Por la ubicación de las marcas de corte localizadas en las vértebras, con el propósito de separar la columna a la altura de los discos intervertebrales, al parecer la decapitación se efectuaba estando los individuos extendidos boca arriba. Independientemente de la técnica empleada, lo cierto es que se hizo con un conocimiento anatómico muy preciso, lo que refleja un alto grado de especialización, ya que comúnmente se hacía la separación del cráneo entre la quinta y la sexta vértebras cervicales.

²²¹ Chávez, 2012, pp. 162-168.

Cabe mencionar que las primeras vértebras cervicales están diseñadas para una función biomecánica especial que reside en el movimiento y soporte de la cabeza. Considerando las características anatómicas, la profundidad de las huellas y la ausencia de instrumentos de corte hechos de metal, como ya se mencionó, es muy factible que la causa de muerte de estos individuos no haya sido la decapitación.²²² El degollamiento, la extracción de corazón o, los golpes contundentes, por mencionar algunas, pudieron haber sido la forma en que fallecieron.

Por otra parte, el análisis de las fuentes históricas prueba que la decapitación postsacrificial no era un tratamiento excepcional, es por lo contrario de uso muy extendido y no siempre tiene por fin la exposición de la cabeza sobre el *tzompantli*. Resulta difícil determinar si todos los sacrificados sin excepción, son decapitados después de su ejecución ritual. Hay testimonios de que los mexicas la llevaban a cabo sólo en seis de sus fiestas de las catorce en que se hacían sacrificios humanos. Pero el hecho de que no haya indicación relativa a la decapitación postsacrificial o la falta de informes precisos no implica que ésta no se haya realizado. Fray Bernardino de Sahagún menciona varias de estas fiestas en las que el cuerpo sufría la separación de sus miembros en distintas formas de sacrificio. La primera de ellas, *tlacaxipehualiztli* o "desollamiento de hombres", coincidía con el equinoccio de primavera en el cual se efectuaba el rito del *tlahuahuanaliztli* o "rayamiento", conocido como el sacrificio gladiatorio. Durante los festejos la víctima, después efectuar un combate desigual, era sacrificada por extracción del corazón y su cuerpo desollado, repartido y comido algunas partes como un acto ritual en los barrios. La cabeza era exhibida en el *tzompantli*, o bien, utilizada en la fiesta llamada *motzontecomaitotia* en la cual el señor del cautivo danzaba con la cabeza sujeta por los cabellos.²²³ En la fiesta *toxcatl* se sacrificaba de la misma forma a un joven representante de Tezcatlipoca a quien también le era cortada la cabeza y colocada en el *tzompantli* junto con las de los prisioneros de guerra inmolados en la misma ceremonia.²²⁴

En *ochpaniztli* la víctima, que era una mujer, moría por degollamiento, posteriormente era decapitada y su cuerpo desollado. Uno de los sacerdotes llamado *teccizcuacuilli*, el más robusto,

²²² Chávez, 2005, pp. 15-17

²²³ Sahagún, 1989, t. I, pp. 82, 110-111.

²²⁴ Sahagún, 1989, t. I, pp. 85, 115, 122.

se vestía con la piel.²²⁵ En *tepeilhuitl* las víctimas, que también eran mujeres, morían por degollamiento, les cortaban la cabeza y la atravesaban por las sienes en el *tzompantli*; el resto del cuerpo era repartido y comido como un acto ritual en los barrios.²²⁶ La degollación corresponde a una herida incisa situada en el cuello, realizada por un agente cortante, hace referencia a cortar la garganta o el cuello, pero que no hace explícita la separación de la cabeza. Esta lesión afecta directamente estructuras vitales ocasionando el fallecimiento del individuo. La causa de muerte sería la asfixia (por aspiración de sangre o por corte de la tráquea), una hemorragia aguda o embolismo gaseoso (entrada de aire al torrente sanguíneo). No obstante, cuando se aplican cortes profundos se dañan diversas estructuras anatómicas, incluso los planos prevertebrales. En casos forenses se ha documentado que ocasionalmente este tipo de lesión compromete a los huesos, ya que en la región hay estructuras blandas difíciles de separar con un solo corte, tal es el caso de músculos y, especialmente, el cartílago traqueal. Para que se registren huellas en el hueso es necesario imprimir varios kilogramos de fuerza o insistir en un mismo corte. Por lo anterior, dicha práctica ritual fácilmente podría pasar inadvertida en el registro arqueológico.²²⁷

En un detallado estudio de Duverger basado en el *Códice Florentino* documenta la existencia de la decapitación en los sacrificios dedicados a Huitzilopochtli, Xipe Tótec, Tezcatlipoca, Ilamatecuhtli, Mixcóatl, Omácatl, Yacatecuhtli, Mayahuel y a los dioses del fuego y de los cerros.²²⁸ La lista incluye dioses guerreros y dioses agrícolas. Explica la imposibilidad de privilegiar una connotación particularmente agraria o guerrera, telúrica o estelar. Por lo contrario la variedad de las circunstancias en que se aplica la decapitación postsacrificial parece atestiguar, nos dice, a favor de la generalidad del rito.²²⁹ A partir de la revisión de otras importantes fuentes ciertamente parece lícito suponer que se practicaba, sino en todos los casos, al menos con extrema frecuencia y, en cuanto a las víctimas, sin discriminación de calidad en cuanto a sexo, edad o rango social.

²²⁵ Sahagún, 1989, t. I, pp. 91, 148.

²²⁶ Sahagún, 1989, t. I, pp. 93, 155-156.

²²⁷ Chávez, 2012, pp. 151-152.

²²⁸ *Códice Florentino*, t. III, 1979, p. 175.

²²⁹ Duverger, 1983, p. 170.

Capítulo V.

Los dones recuperados y su posible significado en el contexto ritual

Los Complejos A y C de Templo Mayor

A partir de la observación del contenido de los depósitos de los Complejos ya descritos, es posible detectar una regularidad contextual. Se observa que la distribución espacial de los objetos tenía una cierta disposición, es decir, ocupaban niveles bien definidos en correspondencia seguramente con momentos equivalentes del rito. El análisis de los contextos sugiere un orden preestablecido, fungiendo estos como elementos de comunicación, conforme a la intencionalidad de la ceremonia y cuyos contenidos simbólicos reproducen, sin duda, las características estructurales que los mexicas percibían del universo de acuerdo a sus creencias.

En estos contextos, está presente la idea de que detrás de las características esenciales de las cosas existe un centro de acción, una subordinación en la que los objetos y fenómenos con cualidades semejantes tienen un origen semejante. Los nahuas reconocían que la naturaleza y sus elementos eran sagrados al participar de lo divino y por ello se referían a éstos con el simbolismo propio de la divinidad. Por lo tanto, la presencia de cualidades en diferentes objetos hace posible su manipulación al poner en movimiento la fuerza del origen, que es idéntica a la que desencadena los fenómenos semejantes. Hay una identidad entre el origen de los objetos o fenómenos por pertenecer a cierta unidad mítica —por compartir las mismas cualidades— y el poder causal para ocasionar los fenómenos con que comparten analogías. Así la manipulación o suministro de los objetos que tienen relación con un origen común, son movidos a desencadenar la fuerza creadora del fenómeno análogo.

En el pensamiento prehispánico, innumerables prácticas se desprenden de esta forma de percibir los objetos y los fenómenos. Los participantes del culto hacen ofrendas con objetos en cuyas características perciben la presencia de la deidad a quien consideran como el origen del fenómeno deseado. Es mediante la manipulación de estas características, debido a la identidad entre el origen y los atributos, que se pone en movimiento la fuerza del inicio.

No sólo las diferentes formas de ofrendas se fundamentan en esta lógica: numerosas ideas y prácticas mágicas se desprenden igualmente de ella.²³⁰

Así, en la distribución que los sacerdotes mexicas dieron a los objetos al parecer ciertas reglas determinaban, tanto la ubicación de cada uno de los elementos, como las categorías de objetos que debían combinarse para expresar un concepto específico.²³¹ Se observa, por ejemplo, que en algunos depósitos la imagen del dios del fuego se encontraba ubicada junto a otros elementos considerados calientes. A su vez, dichos conjuntos se hallaban en oposición simétrica a objetos con connotaciones frías, estos últimos vinculados al dios de la lluvia y la fertilidad. Una interpretación de dicho patrón es que expresa el concepto de equilibrio logrado a partir de la oposición complementaria, una idea siempre presente en la religión prehispánica. Otro arreglo recurrente en varios depósitos es la colocación de un artefacto en el centro y cuatro más en las esquinas. Esto parece ser una alusión al modelo geométrico del universo mexica, cuyo esquema giraba en torno al centro del mundo y las cuatro direcciones cardinales. En consecuencia, al abordar el estudio de dichos contextos, resulta apropiado considerar que los depósitos son resultado de reglas espaciales y simbólicas ajustadas a su propia cosmovisión.

Dentro de dicha cosmovisión los mexicas concibieron la imagen de la superficie de la Tierra como un inmenso lagarto o *Cipactli*, que se encontraba flotando sobre el gran océano, el *Cemanahuac*, "el lugar rodeado por agua" flota sobre el mar, como una especie de isla cuyo interior está conformado sólo por agua: el agua brota de las profundidades del suelo, fluye en forma de fuentes, manantiales y ríos o se escapa por las cuevas de los cerros. El agua de mar, llamada "agua divina", se extiende hasta comunicarse con el cielo, "se prolonga en la bóveda celeste y se confunde con ella al menos por la noche". Por este hecho, también se le conoce como *Ilhuicatl*, "agua celeste" o "cielo acuático".²³² Las protuberancias de la piel de este monstruo terrestre, también llamado Tlaltecuhltli, eran las montañas, los orificios de su cuerpo, las grutas y su piel, la vegetación de la Tierra. En el horizonte, las aguas saladas de los mares se unían al agua celeste o *Ilhuicatl*. La piel del monstruo servía para filtrar el agua salobre del mar y así permitir que la vida prosperara con el agua dulce. Para crear este mundo fue

²³⁰ Ibarra, 2003, p. 347

²³¹ López Lujan, 1993, p. 143; Jiménez, 2006, p. 456.

²³² Alcina, 1997, p. 351

necesario que los dioses Tezcatlipoca y Quetzalcóatl partieran en dos al *Cipactli* y luego lo extendieran sobre el mar. A su vez, para que el firmamento permaneciese en su sitio, otros dioses debieron sostenerlo en las esquinas del mundo.²³³ En esa época mítica se separaron las aguas de la Tierra y los distintos niveles del universo: el cielo, la Tierra y el inframundo. Esta es la imagen del mundo descrita en los mitos del Altiplano central, la que era conveniente transcribirla, antes de tratar de hacer un análisis de los elementos que conforman los Complejos A y C contenidos en el Templo Mayor, los cuales parecen aludir a su recreación.

Primeramente haré referencia al nivel más profundo de los depósitos, este, como se dijo, generalmente estaba conformado por una capa de arena que contenía especies marinas: caracoles y conchas de diversos tamaños, corales y erizos, cuentas de piedra verde, cascabeles de cobre y figuras antropomorfas de copal, estas últimas podrían ser representaciones de dioses *tlaloque*, asociados a la lluvia. En cuanto al simbolismo de los especímenes marinos, tanto las conchas como los corales, están asociados al agua y a Tláloc, deidad vinculada con dicho elemento y con la fertilidad principalmente. Sabemos, además, que los mexicas concebían a los animales marinos, los metales y las piedras como seres fríos y húmedos procedentes del inframundo.²³⁴ Las cuentas de piedra verde o *chalchihuitl* representan lo precioso y están igualmente asociados con la fertilidad. Los cascabeles de cobre o *tepoztlí*, generalmente relacionados con las deidades del pulque y con la Luna, también lo son con la fertilidad.²³⁵ En cuanto al posible significado de este estrato, esta recreación parece corresponder a una manifestación simbólica de una porción del cosmos de características acuáticas, probablemente se esté representando al inframundo. Diversos depósitos de ofrendas dedicadas a Huitzilopochtli contienen recreaciones similares, es decir, no es exclusivo este contexto a una sola deidad. En la iconografía mexica existen algunos ejemplos de cómo era concebido ese lugar, uno de ellos es el que parece estar representado en el relieve de la base de una escultura de Tláloc, que se exhibe en el Museo Nacional de Antropología de la Ciudad de México. En el monolito se aprecia a la deidad en un mundo acuático colmado de conchas,

²³³ *Historia de los mexicanos por sus pinturas* en Tena, 2002, pp. 29-31; *Histoire du Mexique* en Tena, 2002, pp. 151-153.

²³⁴ López Austin, 1996, t. I, p. 67

²³⁵ Graulich, 1997, p. 36

caracoles y seres monstruosos. Escena muy similar a la que conforman los especímenes depositados en los contextos referidos (figura 35).

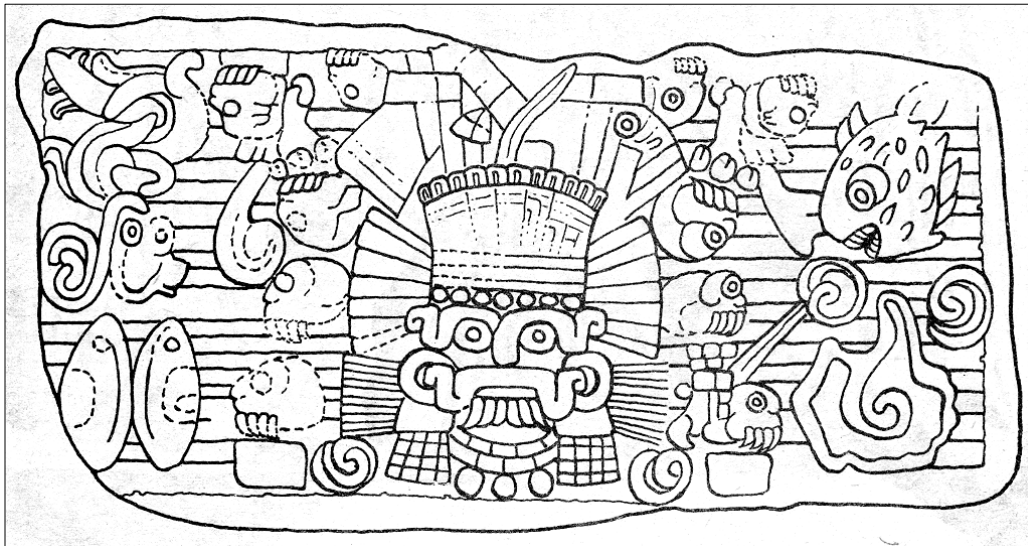


Fig. 35 Motivos acuáticos esculpidos en la base de una escultura de Tláloc, que reproducen probablemente características del inframundo (Sala mexicana, MNA; tomado de Ojeda Díaz, 1986, fig. 23).

La capa de arena sobre la cual se depositaron los elementos marinos, conlleva a otra designación, probablemente en este caso al Tlalocan, o paraíso de Tláloc, que en náhuatl se decía *xalli itepeuhyān* el "derramadero de arena". Sahagún aporta algunos detalles al respecto cuando relata el rito llamado *xalaquia* "entrar en la arena" que se hacía en Tenochtitlan durante los festejos de la veintena *Huey tecuilhuitl*. Se le llamaba *xalaquia* a la ofrenda de incienso que la representante de Xilonen iba a depositar un día antes de ser sacrificada a cuatro extremos de la ciudad; *Tetamazolco*, *Necoc Ixecan*, *Atenchicalcan* y *Xollococ*.²³⁶ El sacrificio de la joven que representaba a Xilonen comprendía, además de la extracción del corazón, su decapitación, realizada sobre la espalda de un sacerdote, acto propiciatorio que marcaba la ruptura entre el ayuno y el consumo ritual del maíz tierno.

Hecho este sacrificio a honra de la diosa Xilonen, tenían todos licencia de comer xilotes y pan hecho dellos, y comer cañas de maíz. Antes deste sacrificio nadie osaba comer estas cosas.²³⁷

²³⁶ Sahagún, 1989, t. I, p. 138

²³⁷ Sahagún, 1989, t. I, p. 139

Los lugares mencionados, donde acudía la representante de la diosa a ofrendar incienso, eran considerados los cuatro puntos cardinales, las cuatro esquinas del mundo. Estaban explícitamente asociados en el ritual a los cuatro signos de los cargadores del año: *acatl*, *tecpatl*, *calli* y *tochtli*. Se decía que la representante de Xilonen sostenía estos signos y velaba porque se sucedieran.²³⁸ En otras palabras, era ella quien se encargaba de que el año siguiente, al igual que el ciclo agrícola, pudiera comenzar. También Diego Durán confirma la relación entre la arena y el paraíso al decir que en el país de origen de los mexicas Aztlán, en donde la gente no moría nunca, había una gran montaña de arena que sólo las personas que no pesaban mucho lograban escalar.²³⁹ Según Graulich, al llevarse a cabo los sacrificios la “arena” era un lugar real y que el rito consistía probablemente en pisarla. Al hacer entrar a las víctimas en la arena, dice, se simbolizaba quizá que estaban prontas a entrar en el Tlalocan.²⁴⁰ Este Tlalocan era considerado, a decir de Sahagún, como el paraíso terrenal.

[...] en el cual hay muchos regocijos y refrigerios, sin pena ninguna. Nunca jamás faltan las mazorcas de maíz verdes, y calabazas y ramitas de bledos, y axi verde, y xitomates, y frisoles verdes en vaina y flores.²⁴¹

Era también el lugar de los *tlaloque* que custodiaban todas las riquezas, dueños de las montañas y de las cuevas. Los dioses del viento *ehecatontin* así como Chicomecoatl, la diosa del maíz, y Chalchiuhtlicue, la diosa del agua, se contaban entre ellos. El Tlalocan era el lugar de la fertilidad agrícola, es decir, la fértil Tierra donde se deposita la semilla durante la siembra, es el mundo de la abundancia debajo de la superficie terrenal. Por tal razón, al Cincalco, el “Lugar de la casa del maíz”, se le concebía como el Tlalocan.²⁴² De manera análoga, en el pensamiento indígena, debajo de la superficie terrestre se encontraba el inframundo, el cual se ligaba estrechamente a las aguas subterráneas y marinas. Muchos de los elementos descritos parecen formar parte de su recreación, tal es el caso de la fauna marina en general en la que, por cierto, algunos investigadores como Johanna Broda ven la presencia del mar mismo en el Templo Mayor. Para esta autora, Tenochtitlan era la réplica del *Cemanahuac*, “el lugar rodeado

²³⁸ Sahagún, 1989, t. I, p. 138

²³⁹ Durán, 1995, t.1, p. 222

²⁴⁰ Graulich, 1999, p. 386

²⁴¹ Sahagún, 1989, t. I, p. 222

²⁴² Graulich, 1990, pp. 269-270.

por agua”, por ello, de manera reiterada, se buscaba conjugar la presencia del mar en el centro del imperio mexica, como la expresión absoluta del agua y la fertilidad.²⁴³

Continuando con la interpretación de los elementos de estos Complejos, se registró enseguida, en la parte intermedia de los depósitos, un estrato que contenía restos de peces, reptiles y en menor número mamíferos, entre otros. Destacaban los restos de pez sierra, tortugas, cocodrilos, serpientes y puma. Al respecto mencionaré que, en diversos contextos, los mexicas asociaban a la serpiente, la tortuga y el puma con la Tierra y la fertilidad.²⁴⁴ Se observa en los elementos correspondientes a este nivel la particularidad de separar y enterrar únicamente la cabeza y la piel de los animales. Esta capa intermedia que separaba el estrato más profundo y de significado acuático, de los elementos más superficiales depositados sobre ésta, debió tener una apariencia áspera, si se considera que predominaban las pieles de los reptiles y que un importante porcentaje de las especies de peces tenían cuerpos rugosos con espinas dérmicas o dientes agudos. Aquí únicamente se depositaron ciertas partes anatómicas de cada animal: neurocráneo de peces; el caparazón de tortugas; el cráneo y las placas dérmicas de cocodrilos; cartílagos rostrales de pez sierra; el cráneo y la piel de serpientes y la piel de un puma. Todo indica que intencionalmente se depositaron sólo las partes cefálicas y las escamas. Lo mismo sucede con los restos de las serpientes y de los cocodrilos.

En el caso de las tortugas, se colocó sólo el caparazón, quizás el equivalente simbólico de la dermis de los peces, cocodrilos y mamíferos.²⁴⁵ A partir de la presencia de las partes dérmicas pertenecientes a especies faunísticas con significado terrestre que cubrían la capa de arena marina, conchas y caracoles, se propone que este nivel estaría representando, al igual que los anteriores, un segmento del cosmos. En este caso, la superficie de la Tierra, es decir, la costra rugosa de un mundo colmado por las aguas del Tlalocan, la cubierta reptiliana que emergía sobre el mar.²⁴⁶ Ya anteriormente, Seler había observado que la superficie de la Tierra también era concebida en la forma de una bestia fantástica que flotaba en las aguas del inframundo; dicho animal, denominado *Cipactli*, era una mezcla de pez y reptil de piel

²⁴³ Broda, 1987, p. 223

²⁴⁴ Gutiérrez Solana, 1987, p. 46

²⁴⁵ López Luján, 1993, p. 251.

²⁴⁶ López Luján, 1993, p. 252

escamosa y espinosa²⁴⁷, tal y como se le representa a la superficie de la Tierra en numerosos códices.

Con apoyo en estos datos y las indagaciones aportadas con anterioridad por López Luján²⁴⁸, se reconoce en las características de los elementos que conforman este estrato en particular, que parecen referirse a las del monstruo primigenio, femenino y acuático, que simbolizaba a la Tierra y su producción abundante. En correlación con lo anterior, señalaré que en el arte prehispánico en reiteradas representaciones de Tlaltecuhltli, "el señor de la Tierra", se le personifica como un ser monstruoso, con grandes fauces abiertas con colmillos, las manos y pies con garras y por lo general está adornado con cráneos en las coyunturas de sus extremidades y con el pelo ensortijado, al igual que los dioses de la muerte. Tal y como lo vemos representado en la enorme escultura encontrada recientemente frente a las escalinatas del Templo Mayor. Es probable que el simbolismo de los elementos depositados nos remita, a la vez, a determinados momentos y a las diversas funciones que se le adjudican a dicha deidad.

En una de estas funciones Tlaltecuhltli guarda estrecha relación con el agua, con el Sol y con el inframundo.²⁴⁹ Al igual que los dioses de la muerte, Tlaltecuhltli asume un doble papel en el cosmos. Por un lado, tiene funciones generativas, tanto en el ciclo vegetal como en la concepción y el nacimiento de los seres humanos; por el otro, es una devoradora insaciable de sangre y de cadáveres. De hecho, no sólo come a las criaturas mundanas que habitan en la superficie de la Tierra, sino que engulle al Sol, en cada atardecer, regurgitándolo al amanecer.²⁵⁰ Así pues, en su carácter de *Cipactli*, es la Tierra de la que nacen las plantas y los granos que alimentarán al hombre, se trata de un dios que ocupa o simboliza el nivel terrestre, es el *Cipactli* que relatan los mitos de creación. Justificadamente, cuando se narra el mito cosmogónico que explica cómo fue creado el mundo se dice que luego que los dioses hicieron los días y los dividieron en meses crearon el inframundo y posteriormente:

[...] Hicieron luego a Mictlanteuctli y a Mictecacíhuatl, marido y mujer; y a éstos hicieron dioses del infierno y los pusieron en él. Y luego crearon los cielos, allende del treceno; e hicieron el agua, y en ella crearon a un pez grande que se dice

²⁴⁷ Seler, 1988, t. 1, p. 11.

²⁴⁸ López Luján, 1993, p. 251

²⁴⁹ Matos, 1999, pp. 52-53

²⁵⁰ Matos, 2007, p. 26

Cipactli, que es como caimán, y de este pez hicieron la tierra, como se dirá. Y para crear al dios y diosa del agua, se juntaron todos cuatro dioses e hicieron a Tlalocateuctli y a su mujer Chalchiuhtlicue, a los cuales crearon por dioses del agua, y a éstos se pedía cuando tenían de ella necesidad [...]. Después, estando todos cuatro dioses juntos, hicieron del pez *Cipactli* la tierra, a la cual dijeron Tlalteuctli; y píntanlo como dios de la tierra tendido sobre un pescado, por haberse hecho de él.²⁵¹

La Tierra fue concebida como femenina y acuática. Su cuerpo se representó como lo dice este mito como un gran monstruo que es a la vez terrestre y acuático, como un pez sierra (*acipactli*), o un ofidio que flotaba en las aguas del inframundo. Así aparece este concepto nuevamente en el relieve de otra escultura mexicana, que es muy similar a los contextos referidos que conformaban los elementos de los depósitos (figura 36).

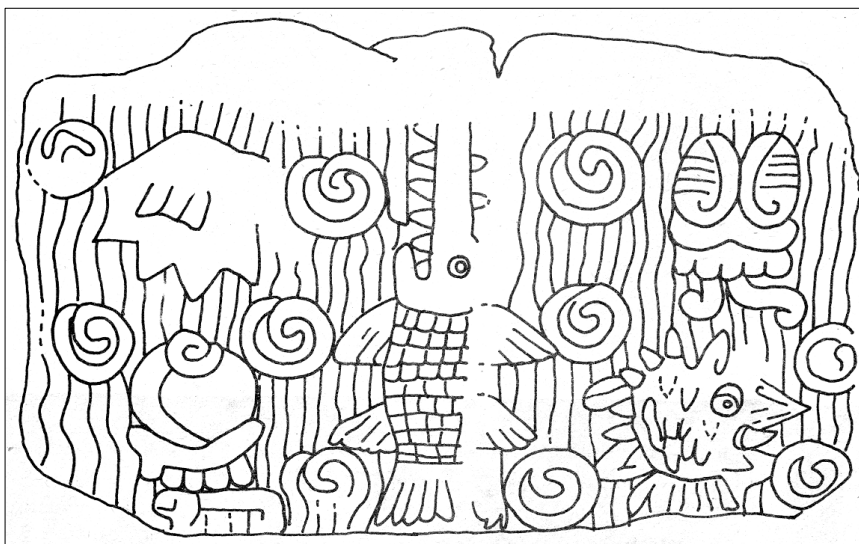


Fig. 36 Motivos acuáticos esculpidos en la base de una escultura de Chac Mool, que alude probablemente a la superficie terrestre representada por el pez sierra (*acipactli*) que flota sobre las aguas subterráneas (Museo de Santa Cecilia Acatitlán, Edo. de México; tomado de Ojeda Díaz, 1986, fig. 22).

Este ser que después del acto creador se convertiría en la Tierra, se registra también en la *Histoire du Mechiqúe*. Ahí se relata la forma en que el monstruo fue dividido en dos partes y la función que desempeñó en el tiempo primigenio:

Dos dioses, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca bajaron del cielo a la diosa de la Tierra, Tlaltecútlí, la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía, como una bestia salvaje; y antes de que llegaran abajo, ya había

²⁵¹ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en Tena, 2002, pp. 29, 31.

agua, la cual no saben quién la creó, sobre la que caminaba esta diosa. Lo que viendo los dioses, se dijeron el uno al otro: "Es menester hacer la tierra"; y esto diciendo, se cambiaron ambos en dos grandes serpientes, de las cuales una asió a la diosa por la mano derecha y el pie izquierdo, y la otra por la mano izquierda y el pie derecho, y la estiraron tanto que la hicieron romperse por la mitad. De la mitad de hacia las espaldas hicieron la Tierra, y la otra mitad la llevaron al cielo, de lo cual los otros dioses se enojaron mucho. Después de hecho esto, para compensar a la dicha diosa de la Tierra del daño que los dos dioses le habían infligido, todos los dioses descendieron para consolarla, y ordenaron que de ella saliera todo el fruto necesario para la vida de los hombres; y para efectuarlo, hicieron de sus cabellos árboles, flores y hierbas, de su piel la hierba muy menuda y florecillas, de sus ojos pozos y fuentes y pequeñas cuevas, de su boca ríos y cavernas grandes, de la nariz valles de montañas, de sus hombros montañas. Esta diosa lloraba a veces por la noche deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar hasta que se le daban, ni quería producir fruto si no era regada con sangre de hombres.²⁵²

Vemos en esta narración del mito cómo el origen de la Tierra será resultado de un hecho violento, pero necesario para superar el caos primigenio, pues la Tierra, representada por Tlaltecuhltli, se manifiesta como una bestia sedienta de sangre, representante de una naturaleza perturbada, en caos. Es preciso destruir a este monstruo para crear el relieve terrestre, las aguas y las plantas que serán el sustento de los hombres, pero esto implica una transgresión contra Tlaltecuhltli. Al final Tlaltecuhltli quedará separada en dos grandes capas, una superior, masculina y celeste. Mientras que la naturaleza original del monstruo quedaría en la parte inferior, femenina y terrestre. Esta caracterización de la Tierra en sus dos personificaciones, femenina y masculina la vemos materializada en la Coatlicue.²⁵³ En la imponente escultura se advierte, el carácter femenino en la figura a través del torso de la mujer con los senos flácidos alusivos a la gran tarea de alimentar a hombres y dioses; la que con su decapitación y mutilación permite el fluir de la sangre, líquido precioso, que permitirá a la naturaleza la fecundación y regeneración de la vida. La otra parte de la dualidad, de carácter masculino, la vemos materializada en su base donde se encuentra el relieve de Tlaltecuhltli, el señor de la Tierra, que semejando una especie de batracio, lleva sobre sus espaldas a la Tierra fecundadora. Y que es, a su vez, la entrada al mundo de los muertos, el Mictlán, que se

²⁵² *Histoire du Mexique*, en Tena, 2002, pp. 151-153.

²⁵³ Monolito expuesto en la sala mexicana del Museo Nacional de Antropología de la Ciudad de México.

encarga de destruir todo lo que se deposita en ella.²⁵⁴

Este concepto de la Tierra, semejante a un animal monstruoso, cubierto de escamas, a manera de un gigantesco lagarto, así es la superficie terrestre. Indudablemente, nos dice Solís, es la explicación más adecuada para el accidentado paisaje tectónico que conforma el Altiplano Central de México; región donde debe haberse estructurado el mito antes narrado. Esta es la metáfora que explica la vida misma: la naturaleza real no es más que la creación de los dioses, transformándose también así en una naturaleza mítica.²⁵⁵ En el contexto de los depósitos la ubicación de la deidad, representada simbólicamente, obedece a que ésta se encuentra en la encrucijada de los cuatro rumbos del universo y el estar en medio de los niveles celestes y del inframundo, en su calidad de *Cipactli*. Por ello se explica su asociación al Templo Mayor, el cual tiene el papel de ser el *axis mundi* del universo mexicana.²⁵⁶

Prosiguiendo con la interpretación de los elementos y su posición en estos depósitos, el estrato superior estaba constituido principalmente por imágenes de dioses, representaciones de máscaras-cráneo, cetros diversos, objetos punzo-cortantes y cráneos humanos decapitados. Aquí las imágenes del dios del fuego y del dios de la lluvia, siempre presentes, estaban juntas en el centro de los depósitos en actitud de presidir el acto. En algunos casos, también había grandes braseros de cerámica con la representación de una deidad de la fertilidad, muy probablemente del maíz. Pero sin duda, los cráneos humanos eran los elementos más distintivos. Próximos a estos se encontraron cuchillos de pedernal, su posición y la ausencia de motivos ornamentales sugieren que posiblemente fueron empleados en el sacrificio para dar muerte a los individuos, cuyos cráneos se hallaron enterrados en estos depósitos.²⁵⁷ Se concluye que, al parecer, estos depósitos reproducen a escala tres niveles cósmicos: el más profundo relacionado con el *inframundo*; el de la *superficie terrestre* que es intermedio, y el superior o *celeste*, el de las aguas saladas que rodeaban la Tierra y del Sol fecundador²⁵⁸, presidido por los dioses del fuego y del agua, en el que destacan insignias atribuidas a diversos dioses y los cráneos de decapitados.

²⁵⁴ Solís, 1991, pp. 137-138

²⁵⁵ Solís, 1989. p. 24

²⁵⁶ Matos, 1999, p. 53

²⁵⁷ López Luján, 1993, p. 261

²⁵⁸ Heyden, 1998, p. 16

La ubicación de Tláloc al lado de Xiuhtecuhtli en la parte central de los depósitos es muy significativa y obedece probablemente a que ambas deidades personifican el centro del universo, pues el Templo Mayor representa para los mexicas ese centro fundamental. El dios del fuego, como sabemos, estuvo relacionado con diversos aspectos de la naturaleza y con determinados conceptos cosmológicos. Sus múltiples denominaciones permiten localizarlo en los tres sectores del cosmos; el cielo o *Ilhicatl*, la Tierra o *Tlalticpac* y el inframundo o *Mictlan*. De acuerdo con la cosmovisión mexica el dios ígneo estaba localizado principalmente en la Tierra y, de manera específica, en el centro o quinta dirección, donde se encontraba el eje cósmico que comunicaba el cielo, desde su nivel superior, con la superficie terrestre y la capa más baja del inframundo. Los mexicas imaginaban que Xiuhtecuhtli residía en el *axis mundi*, o sea, en los tres niveles fundamentales del cosmos ya referidos.²⁵⁹ Pero el dios del fuego no mora en el interior de la Tierra, sino en *tlaxicco*, en el ombligo de la Tierra, esto es, en el centro de la superficie terrestre. Pues el ombligo no está en el interior del cuerpo, sino en el centro de su superficie. El dios del fuego según Seler es el *Tlalticpaque*, el “Señor de la superficie terrestre”. Por ello, esta deidad podía manifestarse en los tres sectores del cosmos, desde los cuales incidía sobre la naturaleza para propiciar su regeneración periódica. Xiuhtecuhtli, siendo el Señor del centro, es asimismo el Señor del arriba y del abajo, el *Ilhuicahua* y el *Tlalticpaque*.²⁶⁰ Descripción que bien se reproduce en el *Códice Florentino* en una súplica donde se dice que la deidad moraba exactamente en el centro del universo:

El señor nuestro, el Dueño del cerca y del junto, el Dueño del Cielo, el Dueño de la superficie terrestre [...] el que vive en su encierro de turquesa, el que se oculta en las aguas color de pájaro azul, el dios viejo, el Señor del tiempo y del fuego [...] que está tendido en el lugar del ombligo de la tierra [...].²⁶¹

La posición céntrica de Xiuhtecuhtli, dentro de la estructura cósmica ha sido señalada en repetidas ocasiones.²⁶² Alfonso Caso fue uno de los investigadores que hizo mayor hincapié en este tema, resaltó el emplazamiento central de la divinidad, pero en íntima asociación con los

²⁵⁹ Seler, 1988, t.I, p. 93

²⁶⁰ Seler, 1988, t.I, p. 93

²⁶¹ *Códice Florentino*, 1979, libro VI, fols. 71v-72r.

²⁶² Matos, 1988, p. 94; Limón, 2001, p. 290

puntos cardinales, sinónimos de los cuatro extremos del plano terrestre.²⁶³ En consecuencia, el dios del fuego estaba presente en los tres sectores del cosmos y en los cuatro extremos del plano terrestre. En la parte alta del cosmos se le identificaba con el Sol, desde donde ejercía su función fecundadora. Otra de las advocaciones del dios ígneo se sitúa en el inframundo y, por tanto, se le asociaba con el mundo muerto. Sin embargo, desde ese sector cósmico la acción fertilizadora y transformadora del fuego traía como resultado la liberación de las plantas del Mictlan para producir su resurgimiento en la superficie terrestre.

Al mismo tiempo que el fuego terrestre comunicaba el ámbito superior, seco y caliente, con el sector inferior, húmedo y frío, los mantenía separados para que el ser humano pudiera vivir en el espacio intermedio. Como el fuego simbolizaba lo trascendente, era el intermediario entre los humanos y las divinidades, entre el mundo de los vivos y el de los muertos, por eso dicha deidad posibilitaba la comunicación entre ellos, como la interrelación entre los tres sectores del cosmos: el cielo, la Tierra y el inframundo.²⁶⁴ Con este sentido, los nahuas invocaban a Xiuhtecuhtli diciendo: "*Tlalxictenticae, Nauhiotecatle*", esto es, "el que está llenando el ombligo de la Tierra, el del conjunto de los cuatro".²⁶⁵

Recordemos que el Templo Mayor era un edificio de estructura dual que concentraba el mayor grado de sacralidad entre los mexicas, se le consideraba emplazado en el centro del universo. De él partían los cuatro rumbos cardinales, cada uno regido por un dios, un color y un símbolo. Así, el sur era regido por el Tezcatlipoca azul, que no era otro que Huitzilopochtli, dios solar y de la guerra que presidía en lo alto del templo junto con Tláloc, dios del agua y de la fertilidad. Por ser considerado centro de su cosmovisión, este templo también era el lugar por donde se ascendía a los niveles celestes y se bajaba al inframundo. Se cree que la arquitectura del edificio representaba lo anterior. La gran plataforma en que se asienta todo el edificio (de donde proceden estos depósitos aludidos) representaba el nivel terrestre, en tanto que los cuerpos que lo conformaban, los niveles celestes de la cosmovisión mexica. El más alto de ellos era llamado el lugar del giro, donde se hallaba la dualidad. En la parte superior del templo estaban los dos adoratorios de Tláloc y Huitzilopochtli, representando esa dualidad tan

²⁶³ Entre otros investigadores que coinciden con esta idea podemos mencionar a Spranz, 1982, p. 364, Limón, 2001, pp. 290-291.

²⁶⁴ Limón, 2001, pp. 290-292.

²⁶⁵ Sahagún, 1989, t. II, p. 545.

significativa para el pueblo mexicana.²⁶⁶ Sin embargo, el Templo Mayor también era el lugar donde se encontraba la presencia viva de los mitos más importantes, relacionado cada uno con las deidades allí representadas.

Por ello, otra significación primordial del Templo Mayor, de acuerdo a uno de estos mitos, es como cerro sagrado: el cerro de Coatépetl. Por dicha razón los dioses encontrados guardan la misma posición y el lugar que ocupan en el mito: Huitzilopochtli arriba, vencedor, en su adoratorio. Coyolxauhqui, abajo, en el nivel terrestre –sobre la plataforma–, muerta, decapitada y desmembrada. El lado sur del Templo Mayor que rige Huitzilopochtli es el lado de la guerra, del sacrificio, de la muerte. Pero es la muerte para dar vida. Es el sacrificio que se hace del enemigo capturado en lo alto del cerro-templo para arrojar después el cuerpo, que caía sobre la escultura de la diosa lunar, en donde era descuartizado. Esto se hacía periódicamente, en especial en la fiesta de *panquetzaliztli*,²⁶⁷ fiesta que recordaba el combate del Coatépetl y en la que volvía a repetirse ritualmente el mito. Se hacía, una vez más, lo que el dios había hecho con su hermana después del combate fratricida, y es que el Sol necesitaba de la sangre y del sacrificio para poder continuar su marcha diaria por el universo, conservando de esta manera la vida en la Tierra.

Al igual que el lado sur del edificio, el lado norte, el de Tláloc, representaba un mito y se constituía en otro cerro sagrado. En la *Leyenda de los Soles* se relata aquel mito que habla de cómo Quetzalcóatl tiene que ir al *Tonacatépetl* (cerro de los mantenimientos), para obtener el maíz que, celosamente guardado por los *tlaloque*, ayudantes del dios Tláloc, debe entregar a los hombres para su sustento.²⁶⁸ En dicho mito se ve claramente expresada la importancia que tiene el *Tonacatépetl* y como en él se guardan los alimentos. Tláloc es quien puede hacer que fructifiquen, pero también reviste aspectos negativos, ya que puede enviar granizo, heladas y otras calamidades que acaban con la siembra. De ahí la necesidad del hombre de mantener el carácter positivo y benéfico de la deidad a través de los sacrificios y rituales en su honor.²⁶⁹ Considero por lo tanto, que es a través del contenido y la carga simbólica de estos depósitos aludidos, que en el ritual se repite el acto primordial de la creación del universo con el objeto

²⁶⁶ Matos, 2002, vol. I, pp. 6-7

²⁶⁷ Sahagún, 1989, t. I, p. 165

²⁶⁸ *Leyenda de los Soles*, en Tena, 2002, p.181

²⁶⁹ Matos 2002, v. I, pp. 7-11

de asegurar su realidad y su perduración. La ceremonia de edificación del propio templo tiene que ser, en este sentido, semejante a la acción cosmogónica: crear el templo significa recrear el universo y el tiempo. La colocación de los dones referidos guarda estrecha relación con el culto a Huitzilopochtli y a Tláloc, es decir, con las deidades a las cuales se dedicó el templo que los contenía y esencialmente con el significado global del edificio.

Testimonios sobre el ritual de desmembramiento en el Templo Mayor.

El desmembramiento corporal de los dioses, presente en los mitos, y representado en los ritos también se le personifica en piedra. Es el caso de la diosa Coyolxauhqui quien fuera decapitada por Huitzilopochtli, su hermano menor, en el cerro del Coatépetl según el mito.²⁷⁰ En la escultura descubierta en la base de lo que fue el Templo Mayor de Tenochtitlan, se representa a la diosa decapitada y desmembrada. Esto coincide con el relato mítico cuando se señala cómo se le decapita en la cima del cerro y su cuerpo es arrojado cuesta abajo, desmembrándose²⁷¹ (figura 37).



Fig. 37 Escultura de la diosa Coyolxauhqui decapitada y desmembrada, descubierta en el Templo Mayor (Fototeca Templo Mayor).

²⁷⁰ Códice Florentino, 1979, t. III, cap. I.

²⁷¹ Sahagún, 1989, pp. 202-204

En su caída, la diosa se fue desmembrando en cada giro. Así muere la Luna cada mes derrotada por el Sol, a pedazos. Coyolxauhqui y su desmembramiento son la explicación a un fenómeno celeste, en cual la Luna muere y nace por fases, y así fue encontrada al pie de la escalinata del templo de Huitzilopochtli. La escultura muestra a la diosa decapitada y mutilada de brazos y piernas, con gotas de sangre que manan de las extremidades y que dejan expuestas las coyunturas óseas. En otra versión, la de Tezozómoc, los acontecimientos se dan en el "juego divino de pelota".

En este último, el sacrificio de Coyolxauhqui, es efectuado en un contexto de fertilidad, característica del juego de pelota. Al realizarse sobre el orificio por donde pasa la pelota se invoca la humedad de la Tierra. Ya que según el mito al brotar por ahí el agua se transforma la región en laguna y es sobre este que Huitzilopochtli sacrifica a Coyolxauhqui y a la mañana siguiente por esta misma oquedad desapareció el agua.²⁷² En este tenor, Graulich señala que la abertura del cuerpo que resulta de la decapitación era probablemente comparada con la del terreno del juego²⁷³ Cabe destacar que en el Templo Mayor, el cual representa para muchos el *Coatepetl* mismo, se encontraron cráneos de mujeres decapitadas junto a la escultura de esta diosa desmembrada,²⁷⁴ evidencias claras de rituales en los que se sacrificaba a mujeres, para en este caso, repetir y reactualizar el mito.²⁷⁵ Se sabe por las fuentes históricas, que de manera semejante, después de sacrificar a los cautivos se arrojaban los cuerpos por las gradas del templo, al igual que el dios arrojó a Coyolxauhqui desde lo alto del cerro, desmembrándose. Para Matos Moctezuma la práctica de arrojar los cuerpos, una vez sacrificados, se entiende que corresponde al hecho mítico, así lo explica:

No sería raro que el desmembramiento que se hace del cuerpo al caer, sea también una reactualización de esta parte del mito. El hecho de que el sacrificado representa a la deidad, la forma de arrojar los cuerpos desmembrándose, el degollamiento y decapitación, todo nos recuerda lo que el dios Huitzilopochtli hizo con Coyolxauhqui, además, de que en general son cautivos de guerra, al igual que lo es la diosa al ser capturada por su hermano.²⁷⁶

²⁷² Alvarado Tezozómoc, 1992, p. 35.

²⁷³ Graulich, 1990, p. 248.

²⁷⁴ Me refiero a los 5 cráneos de la ofrenda 1 del Complejo A, incluida en este estudio; García Cook y Arana, 1978, pp. 38-39; Peña, 1978, pp. 39-44.

²⁷⁵ Matos, 1994b, pp. 97-98

²⁷⁶ Matos, 1994b, pp. 86-87

La muerte y el despedazamiento de la Luna al acercarse ésta al Sol parecen constituir el tema de otros mitos que eran equivalentes. Graulich al analizar los festejos de la veintena *ochpaniztli*, menciona que la imagen simbólica de *Teteo inan*, vieja madre de los dioses, representaba a Tlaltéotl, la Tierra, pero después de su muerte era la Tierra y la Luna a la vez.²⁷⁷ En los rituales durante las celebraciones de la decapitación de *Toci*, su casamiento y su fecundación, parecía ser la reactualización de otros mitos que eran equivalentes y a los que me referiré más adelante: el despedazamiento de Tlaltéotl y el nacimiento de las plantas, la restauración de la Tierra, después de la transgresión simbolizada por Tezcatlipoca y Quetzalcóatl al desgarrar su cuerpo, y la falta de Xochiquétzal, quien dio a luz a Cintéotl y éste a las plantas útiles. Graulich basándose en Sahagún plantea que en *ochpaniztli* cuando la representante de Toci baja las escaleras del templo y va a atacar a los señores y guerreros que huían, golpeando sus escudos, se relaciona con el mito del Coatépetl. Específicamente cuando Huitzilopochtli, el Sol, descendía la pendiente de la montaña donde había nacido, ahuyentando a los guerreros los *centzon huitznahua*, quienes golpeaban en vano sus escudos para defenderse y provocaban así la salida del Sol y su separación de la Tierra. Propone en su interpretación que desde entonces Toci no es solamente la Tierra, sino también la Luna que se separa de la Tierra, dado que al nacer Huitzilopochtli, el Sol, expulsó a la oscuridad la Luna y las estrellas.²⁷⁸

Seler, por su parte, considera igualmente a la madre de los dioses, la Tierra, como deidad lunar. Dice que llegó a ser una diosa de la cosecha, de los frutos del campo y de la agricultura, porque entre los pueblos mesoamericanos el crecer de la Luna simbolizaba el crecimiento en general, mientras que su desaparición en la fase del novilunio, y su reaparición en el oeste significaba la muerte y el resurgimiento de la vegetación.²⁷⁹ Seler argumenta que hay que referir las representaciones del despedazamiento de un cuerpo humano a las cambiantes formas de la superficie luminosa de la Luna, es decir, a la formación de sus fases. Cuando la Luna menguante sale en el este ya casi en la madrugada, al acercarse a la salida del Sol y al Sol mismo, es partida en dos y decapitada; es decir, le es cortada la parte de su disco que, de acuerdo con el movimiento diario del firmamento, se puede designar como la delantera, o sea,

²⁷⁷ Graulich, 1999, p. 121

²⁷⁸ Graulich, 1999, p. 234

²⁷⁹ Seler, 1988, t. II, p.9

que le falta la cabeza, que le ha sido arrancada por la deidad solar.²⁸⁰ Este autor analizando la figura central de la lámina 32 del *Códice Borgia* supone que los conceptos de decapitar, destrozarse y cortar en pedazos se refieren al disco lunar, partido en dos y despedazado, fenómenos que los hombres observaban en el cielo una y otra vez y que sin duda han dado lugar, desde tiempos inmemoriales, a los más diversos intentos de interpretación. Para Seler las representaciones del despedazamiento del cuerpo humano en este contexto se refieren a las diferentes fases de la Luna en particular.²⁸¹ Mientras que para Matos Moctezuma la mutilación de los cuerpos durante el acto ritual, marca el tiempo de fundación y el espacio donde se conmemora el sacrificio inicial de los dioses al repetirse estos mitos.²⁸²

Las partes corporales como alimento divino

El cuerpo humano se concebía como centro donde confluía toda una serie de fuerzas vitales de las cuales dependían los dioses para su alimento. Así tras la muerte violenta de los sacrificios y en la guerra se liberaba la energía vital que reposaba en el cuerpo, energía representada por la sangre y por los órganos relacionados con centros anímicos particulares, especialmente el corazón y la cabeza. En Mesoamérica se concebía a la muerte como la dispersión de varios elementos, y mientras una de las entidades anímicas viajaba al cielo, al Sol, otro componente, la sangre, líquido que contenía energía vital, iba a alimentar a la deidad de la Tierra.²⁸³

Cabe señalar que a partir de estos argumentos, los sacrificios que se hacían en el *Huey Teocalli* o Templo Mayor, ha quedado establecido que se dedicaban a ambas deidades, es decir al Sol y a la Tierra, para mantener el movimiento del primero y la alternancia del día y la noche, la sucesión de las estaciones húmeda y seca, es decir, el equilibrio entre el cielo y la Tierra, la unión de los contrarios.²⁸⁴ En los sacrificios humanos el corazón se ofrecía al Sol en lo alto de la pirámide y el cuerpo arrojado escaleras abajo quedaba desmembrado al pie del monolito de Coyolxauhqui; la cabeza se ofrecía a la Tierra-Luna, que no es otro que Tlaltecuhli.²⁸⁵ De esta

²⁸⁰ Seler, 1988, t. II, p.16

²⁸¹ Seler, 1988, t. II, p.16

²⁸² Matos Moctezuma, 1978, p. 49

²⁸³ López Austin, 1996, pp. 363 y 373.

²⁸⁴ López Luján, 1993, p. 98

²⁸⁵ Graulich, 1999, pp. 121 y 234; *Leyenda de los Soles* en Tena, 2002, p. 187

forma, al arrancar el corazón de los cautivos y al cortarles la cabeza, se alimentaba a Tonatiuh, el Sol y a Tlaltecuhтли, la Tierra²⁸⁶ (figura 38).



Fig. 38 La Tierra y el Sol (este último como águila) alimentándose de los guerreros sacrificados (*Códice Borjía*, lám. 45).

En la *Leyenda de los Soles* se señala que son necesarios los sacrificios, en este caso, primeramente el de los propios dioses, para asegurar el movimiento del Sol. Pues, éstos han dado ejemplo de ello en el primer día de la creación. Ahí también se narra una primera guerra, realizada para alimentar al Sol y a la Tierra.²⁸⁷ En cuanto al hombre, su primera función es precisamente dar alimento a *intonan intota tlaltecuhтли tonatiuh* "a nuestra madre y a nuestro padre, la Tierra y el Sol". Sustraerse a ese deber cósmico, comenta Soustelle, es traicionar a los dioses y por lo mismo a los demás hombres; porque lo que es verdadero para el Sol lo es también para la Tierra, para la lluvia, para la vegetación, para todas las fuerzas de la naturaleza. Nada nace, nada vive sino es por la sangre de los sacrificados.²⁸⁸ Por lo anterior, se entiende que el sacrificio es la condición indispensable de la vida y de la buena marcha del universo. Así lo confirma Sahagún cuando relata de las plegarias que se dirigían a Tezcatlipoca, en donde se pedía que aquellos que murieran en la guerra fueran bien recibidos en la casa del Sol:

El dios de la tierra abre la boca, con hambre de tragar la sangre de muchos que morirán en esta guerra. Parece que se quieren regocijar el Sol y el dios de la tierra

²⁸⁶ Graulich, 1990, p. 294

²⁸⁷ *Leyenda de los Soles* en Tena, 2002, pp. 183 y 187

²⁸⁸ Soustelle, 1977, pp. 101-102.

llamado Tlaltecuitli; Quieren dar de comer y de beber a los dioses del Cielo y del Infierno, haciéndoles convite con sangre y carne de los hombres que han de morir en esta guerra [...] quiénes son los que han de matar y quiénes son los que han de ser muertos, cuya sangre ha de ser bebida, cuya carne ha de ser comida.[...] Tened otro sí por bien ioh señor nuestro!. Que los nobles que muriesen en el contraste de la guerra sean pacífica y jocundamente recibidos del Sol y de la Tierra, que son padre y madre de todos, con entrañas de amor. Porque a la verdad no os engañois en lo que hacéis, conviene a saber, en querer que mueran en la guerra, porque a la verdad para esto los enviastes a este mundo, para que con su carne y su sangre den de comer al Sol y a la Tierra.²⁸⁹

Los popolocas afirman, aun hoy en día, que “la Tierra devora los cuerpos de los hombres para que el maíz crezca. El Sol devora los corazones de los hombres para poder brillar.”²⁹⁰ De acuerdo con las creencias religiosas mexicas, la guerra y la consecuente captura de seres humanos para el sacrificio eran actividades que permitían sostener el buen funcionamiento de la maquinaria cósmica.²⁹¹ El ofrecimiento de sangre y de corazones daba fuerza a los astros – particularmente al Sol– para cíclicamente morir, penetrar en el inframundo, fertilizar a la Tierra y renacer. Los mexicas consideraban al Sol con una doble identidad, no solamente como un ser de luz, sino que le atribuían también una vida subterránea, tan importante como su vida celeste. Su tránsito nocturno es concebido como un curso sombrío realizado en el interior de la Tierra. Por ello, en su calidad de portador de vida, es designado por el binomio Tonatiuh-Tlaltecuitli, “Sol, Señor de la Tierra”. El sacrificio destinado al Sol tendrá, pues, una doble valoración solar y telúrica, expresión de una señalada complementaridad.²⁹² En el tipo de sacrificio por extracción del corazón intervienen dos componentes simbólicos principales: el corazón y la sangre.

Los corazones de los cautivos sacrificados los llamaban *quauhnochtli tlazotli* (las preciosas tunas del águila). Los tomaban y los alzaban hacia el sol, el príncipe de turquesa, el águila abrasada. Así lo alimentaban, le daban de comer. Y cuando habían ofrecido los corazones, los colocaba en el *quauhxicalli* (recipiente del águila). Y a los cautivos que morían los llamaban *quauhteca* (los hombres del águila).²⁹³

²⁸⁹ Sahagún, 1989, t.I, pp. 313-314

²⁹⁰ Jäcklein, 1970, p. 286

²⁹¹ Graulich, 1990, p. 276.

²⁹² Duverger, 1983, pp. 147-148

²⁹³ *Códice Florentino*, 1979, t. III, p. 47

En la iconografía mexicana el águila es un doble del Sol, uno de sus símbolos más representativo. Pinturas, códices y bajorrelieves la representan con un corazón ensangrentado entre sus garras: es la conocida evocación del Sol alimentándose de corazones humanos. Este es el aspecto descrito más frecuentemente, mientras que la contraparte telúrica a menudo es relegada. La Tierra tiene que ser alimentada para producir a su vez. En esta perspectiva, el sacrificio humano puede aparecer bajo alguno de sus aspectos como un rito agrícola: el elemento sacrificial portador de la valoración telúrica es la sangre. Esa sangre que brota de las víctimas, es la preciosa "agua de jade", la indispensable *chalchiuatl* dispensadora de energía en forma de fecundidad vegetal. Si los corazones humanos destinados al Sol constituyen un alimento sólido, la sangre es una bebida. Es el Señor de la Tierra quien la bebe; la Tierra toma "el agua preciosa" del mismo modo que absorbe las lluvias que periódicamente vienen a reverdecer los campos.²⁹⁴ Los caídos en combate entregaban su sangre a la Tierra como última contribución. La sangre también revitalizaba al Sol, divinidad que, al carecer de alimento, menguaría hasta el punto de ser incapaz de mantener el orden cósmico. Las lluvias, la fertilidad de la Tierra, la salud del pueblo, la potencia bélica, eran "compradas" a los dioses con la sangre de los sacrificados, en una relación que se encargaron de magnificar los pueblos que se encontraban en proceso de expansión y de conquista como el mexicana.

Los sacerdotes untaban los labios de las imágenes que veneraban con la sangre de los sacrificados, y arrojaban gotas de sangre hacia los cuatro rumbos del plano horizontal, para que todos los dioses distribuidos a lo largo y ancho de la Tierra recibieran su parte en el banquete. Así el líquido precioso *chalchiuhatl*, es decir, la sangre humana, vigorizaba a los diferentes dueños del cosmos.²⁹⁵ Se ejemplifica, de igual forma, la insaciable hambre de Mictlantecuhtli, el señor de la muerte, era calmada como se representa en los códices con jícaras de sangre vertidas sobre la cabeza de la imagen. Es por ello, que Tlaltecuhltli es representado de manera monstruosa, con las fauces abiertas de las que surge un cuchillo sacrificial, dispuesto a saciarse con la sangre humana vertida para él en los altares de Tenochtitlan.

²⁹⁴ Duverger, 1983, p. 150

²⁹⁵ Soustelle, 1977, p. 102.

Sacrificio y decapitación femenina

De acuerdo con las fuentes históricas el sacrificio ritual de mujeres, en que morían por degollamiento, y al mismo tiempo les era cortada la cabeza, se efectuaba durante los festejos de cuatro de las dieciocho veintenas que conformaban el ciclo anual del calendario mexica. La primera celebración se hacía en la cuarta veintena o mes indígena llamado *huei tozoztli*, la segunda en el octavo llamado *huei tecuhtli*, la tercera en el undécimo mes llamado *ochpaniztli* y la cuarta en el decimoséptimo llamado *tititl*. Estos sacrificios aluden, en mayor medida, a rituales en que el acto de decapitación se vincula con la agricultura, especialmente con el cultivo y desarrollo del maíz. Las ceremonias referidas estaban reservadas a las diosas Xilonen, Ilamatecuhtli, Chicomecóatl y Toci respectivamente. Estas deidades relacionadas con el ciclo agrícola guardan una estrecha relación entre sí pero ostentan funciones y atributos particulares con respecto a las plantas, semillas y vegetales. A estas se les rendía culto juntas y con el mismo tipo de ritos. Las ceremonias en su honor se hacían para propiciar la renovación fructífera de la Tierra, el crecimiento de las plantas y la abundancia de las cosechas. Sahagún refiere que estas diosas eran muy veneradas porque “mantenían a la gente popular para que pudiesen vivir y multiplicar.”²⁹⁶ Por tanto, se trataba de deidades femeninas relacionadas con los alimentos, pero su corazón lo ofrecían al Sol para que éste hiciera adecuadamente su labor y generar, así, el crecimiento de las plantas alimenticias.

En todos los casos, las víctimas inmoladas eran decapitadas en el mismo ritual. A partir de la lectura de las fuentes históricas, se infiere que no sólo se representaba en los rituales las diferentes etapas de crecimiento y maduración de la planta del maíz, sino que las víctimas se convierten, en ocasiones, en símbolo de este proceso. La deidad que representaba al maíz era imaginada indistintamente, a veces como dios o como diosa. Es patente que las deidades de tan apreciado cereal son tanto masculinas como femeninas, por lo que en varias ocasiones se subraya su doble naturaleza sexual. Torquemada así lo refiere: “Tenían estas gentes indianas una diosa, que se llamaba Centeutl, que quiere decir, diosa del *centli*, que es la mazorca del maíz [...] la cual se llamaba también Tonacayohua, que quiere decir de los panes y mieses”.²⁹⁷

²⁹⁶ Sahagún, 1989, t. I. p. 43

²⁹⁷ Torquemada, 1986, t. II. pp. 52 y 269

Mientras que Diego Durán hace el comentario de que en *huei tozoztli*, hacían fiesta a Cintéotl, dios del maíz y a la diosa de los mantenimientos Chicomecóatl. Y para estimular la fertilidad de la Tierra se ofrece a la diosa, en que se ve el poder de estimular la vegetación, prácticamente todos los productos agrícolas. Posteriormente, la mujer que representaba a Chicomecóatl era degollada en su templo frente a su imagen de madera, y con su sangre, rociaban la imagen, así como los alimentos y vegetales sobre los que había sido sacrificada.²⁹⁸

En esta celebración se conmemoraba, ante todo, una fiesta de acción de gracias por la cosecha y abundancia recibida a las “madres” de los alimentos, la Tierra, el agua y la diosa de estas semillas y de la germinación, Chicomecóatl.²⁹⁹ Durante esta veintena de *huei tozoztli* era al maíz mismo al que se le festejaba bajo los nombres de Chicomecóatl y, sobre todo, de Cintéotl, del verdadero *cintli*, de la mazorca madura.³⁰⁰ Dada su importancia, en el centro ceremonial de Tenochtitlan había dos templos consagrados a Chicomecóatl, en los que se hacían diferentes ritos y en cada barrio de la Ciudad había otro dedicado a su veneración. Sahagún así se refiere a estos dos templos: “El cuadragesimotercio edificio se llamaba *Cinteupan*. Este era un cu dedicado a la diosa Chicomecóatl”.³⁰¹ El otro, “El sexagésimo edificio se llamaba *Xuchicalco*. Este era un cu edificado a honra del dios Cinteutl, y también a honra del dios Tlatlahqui Cinteutl, y de la diosa Atlatonan”.³⁰² *Tecuhilhuitontli* y *huei tecuhilhuitl* eran fiestas que se relacionaban entre sí, porque la primera de ellas era preparación de la otra, eran las dos únicas festividades del año en las que se ofrecía al Sol el corazón de mujeres sacrificadas en el templo de Tláloc.

De acuerdo con Sahagún, en la ceremonia de *tecuhilhuitontli* la mujer sacrificada, que era la imagen viviente de Huixtocihuatl, era degollada antes de extraerle el corazón.³⁰³ El degollamiento³⁰⁴ era la forma de dar muerte a las mujeres sacrificadas a los dioses de la agricultura y, en este caso, se trataba de la hermana de los *tlaloque*. En los festejos de *huei tecuhilhuitl* la representante de la diosa sacrificada era decapitada en el templo de Cinteotl,

²⁹⁸ Durán, 1995, t. II, pp.144-146.

²⁹⁹ Torquemada, 1986, t. II, pp. 255-256

³⁰⁰ Graulich, 1999, pp. 327-328

³⁰¹ Sahagún, 1989, t. I, p. 185

³⁰² Sahagún, 1989, t. I, p. 188

³⁰³ Sahagún, 1989, t. I. pp. 131-133

³⁰⁴ Esta misma forma de muerte se aplicaba a los niños sacrificados en honor a Tláloc.

dios del maíz, esta iba vestida y adornada como Xilonen, diosa de los xilotes.³⁰⁵ Tomada la denominación de los xilotes, nos dice Torquemada: "que es cuando el maíz está en la mazorca, aun en leche, o que comienza a granar".³⁰⁶ Este sacrificio permitía el consumo del maíz nuevo, lo que hace suponer que se trataba de un ritual necesario para desacralizar la cosecha y poder tomar parte en ella. Así parece confirmarlo fray Diego Durán al señalar que hacían conmemoración de las mazorcas frescas porque en algunas partes ya había jilotes o mazorcas tiernas cuando caía esta fiesta. "A estas mazorcas tiernas y nuevecitas hacían conmemoración sacrificando una india en nombre de la diosa Xilonen [...]."³⁰⁷

Según el ceremonial, la inmolación de la diosa Xilonen tenía el valor de ofrenda de primicias del maíz. Queda claro, que sólo después de ese sacrificio tenían los mexicas el derecho de consumir tortillas de maíz nuevo. Algunos aspectos importantes durante estos festejos y, que cabe destacar, es lo que ocurría previo al sacrificio de la diosa. Se organizaba una danza ceremonial en la que bailaban nobles y hombres de guerra con un grupo de mujeres ataviadas como la representante de Xilonen, en la que también ésta participaba, menciona Sahagún que todas "traían los cabellos sueltos. Andaban en cabello, bailando y cantando con los hombres".³⁰⁸ Torquemada hace una interpretación de este suceso y señala que en esta ceremonia las mujeres bailaban con el cabello suelto porque según él, había una relación entre el cabello femenino llevado de esta manera y los "cabellos" del elote, ya que entre más hebras o cabellos tuviera la mazorca, mayor era el número de granos y una de las intenciones en estos festejos era, precisamente, pedir cosechas abundantes.³⁰⁹

Otra celebración, de la que Sahagún también nos habla, se llevaba a cabo en *ochpaniztli*, en homenaje a la "madre de los dioses" Teteo innan o llamada con otros nombres: Toci, "Nuestra abuela,"³¹⁰ o también *Tlalli iyollo*, "corazón de la Tierra". Se trata pues de una figura multiforme en sus aspectos de diosa-madre, diosa de la fecundidad y de la abundancia vegetal.³¹¹ Nos comenta Durán que celebraban su fiesta inmediata a la fiesta de Chicomecoatl y

³⁰⁵ Sahagún, 1989, t.I, pp. 87, 138-139.

³⁰⁶ Torquemada, 1986, t. II, p. 269

³⁰⁷ Durán, 1995, t.II, p. 266.

³⁰⁸ Sahagún, 1989, t. I, p. 88.

³⁰⁹ Torquemada, 1986, pp. 269-270

³¹⁰ Sahagún, 1989, t. I, pp. 90-91

³¹¹ Duverger, 1983, p. 154

se le personificaba como una mujer madura que llevaba en su tocado unos husos de tejer y en la mano una escoba.³¹² Toci era considerada, en esta celebración en particular, como una diosa de las cosechas y como mujer guerrera. Al caer la noche, la representante de la diosa, próxima al sacrificio, era recibida por los sacerdotes de la diosa Chicomecóatl en la gran plaza del mercado que recorría por última vez para despedirse y donde practicaba siembras simbólicas esparciendo harina de maíz.³¹³ Era sacrificada en el templo de Cintéotl, dios del maíz, en la oscuridad de la noche y en el mayor silencio.

Se cree probable que con este sacrificio se conmemorara la fecundación de Toci, es decir de la Tierra y la germinación del maíz. Por ello durante la ceremonia el sacerdote que portaba la piel del muslo de la imagen de la diosa sacrificada se paraba frente al templo de Huitzilopochtli y se colocaba con los brazos y piernas abiertos, esto significaba su fecundación por el dios.³¹⁴ La diosa se colocaba frente al templo de Huitzilopochtli en una postura que también se podría interpretar como de cohabitación y a la vez de parto. Por cierto, para Seler, éste era el sentido de toda la fiesta, y según él, se aludía al parto cuando se recreaba la escena de combate entre las curanderas y parteras, ya que de acuerdo a la concepción mexicana el dar a luz a un niño equivale a la captura de un prisionero por un guerrero.³¹⁵ Nos dice Sahagún que después del nacimiento de un niño la partera lanza un alarido de guerra, "y en esto significaba la partera que la paciente había vencido varonilmente y que había cautivado un niño".³¹⁶ Son estas concepciones las que explican el atavío guerrero de las diosas de la Tierra, que las caracteriza, además, como entes creadores o fecundos.³¹⁷ El niño cuyo nacimiento se da en *ochpaniztli* es evidentemente el dios del maíz o el maíz y lo da a luz Teteo innan. En otras palabras, la madre Tierra es quien ha producido el maíz.

El momento más importante durante la ceremonia era sin duda la aparición de Cinteotl al lado de su madre, después de su fecundación y su nacimiento. Cinteotl Itztlacoliuhqui, quien nacía al inicio de la estación lluviosa, era la joven planta de maíz que brota seis u ocho días

³¹² Durán, 1995, t.II, p. 148.

³¹³ Sahagún, 1989, t. I, p. 148.

³¹⁴ Graulich, 1999, p. 106

³¹⁵ Seler, 1988, t.I, p. 120

³¹⁶ Sahagún, 1989, t. I, p. 413

³¹⁷ Seler, 1988, t. I, pp.120-121

después de que el grano fue sembrado.³¹⁸ López Austin también nota que en *ochpaniztli* todos los elementos de los ritos tienden a favorecer el nacimiento de los frutos y, sobre todo, el del maíz.³¹⁹ La aparición del maíz se representaba con la ceremonia que seguía a la contienda fingida entre las curanderas y parteras. Nos dice Sahagún que amaneciendo, aquel que representaba a la diosa Toci se acercaba al borde de su templo y se mostraba al pueblo y todos los principales que estaban abajo esperaban aquella demostración y así, en su papel de diosa del maíz, ella misma consume el solemne sacrificio de los prisioneros, como lo describe Sahagún.³²⁰ Las víctimas son desolladas y los sacerdotes de Chicomecoatl, diosa del maíz, se ponen su piel; éstos que eran llamados *tototecti* subían a un pequeño templo desde donde arrojaban, imitando la siembra, maíz de diversos colores y pepitas de calabaza.³²¹ En este acto ritual Eduard Seler ve a los *tototecti* como símbolos de Xipe, como imágenes vivas de la Tierra que se ha cubierto con el maíz. La diosa se multiplica por este sacrificio, asegurándose con ello que en el futuro no faltará el maíz, que lo habrá en abundancia.³²² De la misma manera puede ser interpretado lo descrito por Sahagún, cuando en el rito se esparcen las semillas en una siembra simbólica ante la presencia impaciente del pueblo:

Y a la tarde acabando el areito, salían los sátrapas de la diosa Chicomecóatl vestidos con los pellejos de los cautivos que habían muerto el día antes [...]. Estos se subían encima de un cu pequeño que se llamaba "la mesa de Hutzilopochtli". Desde allí arrojaban o sembraban maíz de todas maneras: blanco y amarillo, y colorado y prieto, sobre la gente que estaba abaxo. Y también pepitas de calabaza. Y todos cogían aquel maíz y pepitas, y sobre ello se apuñeaban las doncellas que servían a la diosa Chicomecóatl [...]. Todas llevaban a cuestras siete mazorcas de maíz [...].³²³

En la mayoría de las interpretaciones predomina la idea de que en *ochpaniztli* el sacrificio de Toci y su desollamiento tenían por objeto regenerar a la vieja Tierra, nuestra abuela, alimentadora, cansada de dar frutos después de la cosecha. Si retomamos a Durán al describir las ceremonias de *ochpaniztli* manifiesta que era la fiesta de Tlaltecuhltli y que se festejaba a la Tierra, y por esta razón, en el sacrificio de la representante de Toci se perpetraba a la vez su

³¹⁸ Ponce, 1965, p. 126.

³¹⁹ López Austin, 1967, p. 37

³²⁰ Sahagún, 1989, t. I, p. 149

³²¹ Sahagún, 1989, t. I, p. 151

³²² Seler, 1988, t.I, p. 121

³²³ Sahagún, 1989, t. I, p. 151.

decapitación.³²⁴ Para Graulich este era un tipo de sacrificio vinculado directamente a la Tierra y la fertilidad. Aludiendo al mito de Tlaltecuhltli expresa que el flujo de sangre que salía del cuello de la víctima al ser degollada regaba la Tierra, ya que ésta no daría frutos a menos que bebiera de esta "agua preciosa". Puntualiza que se concurre a la muerte de la Tierra envejecida al final de la estación seca y a su resurrección, rejuvenecida, vigorizada, al inicio de la estación lluviosa.³²⁵ Los argumentos de Graulich están orientados a reforzar su propuesta de que *ochpaniztli* es una fiesta en que se conmemora el proceso de la siembra y el nacimiento del brote tierno del maíz y no una fiesta de las cosechas.³²⁶

Para Duverger también es evidente la connotación del sacrificio por decapitación con la agricultura.³²⁷ Considera, además, que el ambiente ritual que prevalece durante la fiesta de *ochpaniztli* es básicamente en relación con el cultivo del maíz. Por otra parte, los festejos de *ochpaniztli* nos sumergen de igual forma en la atmósfera de la creación del mundo. Recordemos que al principio no existía más que la pareja divina, el silencio y la oscuridad. Durante los cinco primeros días de la veintena no hacían nada tocante a la fiesta, no ocurría nada, todo estaba en silencio. Luego, se pudo bailar, sin hacer ruido, de manera ordenada. Finalmente, la muerte de Toci ocurría en lo más profundo de la noche, cuando reinaba el silencio más absoluto y la Tierra estaba como desierta.³²⁸ En el rito se evoca ese momento de creación, Toci representaba a Tlaltéotl, a la Tierra, y conforme al mito, la decapitación significaba el despedazamiento de esta diosa y por lo tanto la creación de la Tierra y todo lo que nace de ella tras su inmolación. En otras palabras, todo lo que existe sobre la superficie terrestre no son sino partes del cuerpo de Tlaltecuhltli.

La última celebración en que efectuaba el rito de decapitación se hacía en el mes llamado *tititl* en honor de Ilamatecuhtli, la "Señora anciana", diosa cuya apariencia representaba a la vejez en su aspecto femenino, y remite probablemente al envejecimiento de la Tierra. En efecto, en algunas fuentes se dice que es a la diosa madre Cihuacóatl a la que se sacrifica en este mes. Se trata pues nuevamente de la vieja Tierra, nuestra abuela, fatigada por haber

³²⁴ Durán, 1995, t. II, p. 169.

³²⁵ Graulich, 1999, p. 113

³²⁶ Graulich, 1999, p. 333

³²⁷ Duverger, 1983, p. 155

³²⁸ Sahagún, 1989, t.I, pp. 147-148

producido. La fiesta consistía en la inmolación de una víctima que encarnaba a la diosa Ilamatecuhtli. El ciclo agrícola, representa de cierta manera la vitalidad periódica de la Tierra, por lo que su término coincide con la vejez de esta última. El simbolismo de los atributos de la diosa, descritos en la obra de Sahagún, confirma el estado senil del numen así como la proximidad de su muerte.³²⁹ El color blanco que predomina en los colores de su atavío expresa en el mundo náhuatl prehispánico el carácter transitorio y regenerador de la muerte. Representa el color del oeste, es decir, el del Sol poniente que declina, lugar por el que penetra a las fauces telúricas de Tlaltecuhltli para recorrer el espacio sombrío del inframundo, lugar de la muerte.³³⁰ La mujer que representaba a la diosa, era conducida al sacrificio entre cantos y bailes, en un son guiado por los viejos. Los sacerdotes iban vestidos con los ornamentos de todos los dioses y uno de ellos llevaba los atavíos de la diosa Ilamatecuhtli. Ya que el Sol declinaba la sacrificaban sacándole el corazón y luego le cortaban la cabeza, esto se hacía en el templo de Huitzilopochtli.³³¹

Así, durante estos festejos que han sido descritos, el maíz o *centli*, era la planta divinizada. Pero la mazorca misma era concebida como una mujer que va representando, en sus diversas edades, su desarrollo. A cada etapa de su crecimiento correspondía un numen especial: para el maíz tierno o jilote era Xilonen, Chicomecóatl para el maíz maduro, mientras que Ilamatecuhtli se consideraba la mazorca seca, cubierta ya por las hojas amarillas y arrugadas. Según Alfonso Caso la decapitación de estas deidades, en sus ceremonias respectivas, parece corresponder simbólicamente a la separación de la mazorca de la planta.³³² De manera análoga señalaré que en el *Códice Florentino*, obra de fray Bernardino de Sahagún, el término en náhuatl para describir la decapitación en el ritual de la diosa de los jilotes es *quechcotona*, que Molina en su *Vocabulario* traduce como "degollar o cortar la cabeza a otro", pero también, "coger espigas con la mano".³³³ Por otra parte, ya he referido que Torquemada señala que en las ceremonias de *huei tecuhilhuitl*, en que se llevaba a cabo la decapitación de la víctima, las mujeres al bailar lo hacían con los cabellos sueltos, esto porque había una

³²⁹ Sahagún, 1989, t.I, p. 169

³³⁰ Johansson, 2003, pp. 58 y 73

³³¹ Sahagún, 1989, t. I, p.169

³³² Caso, 1978, p.65

³³³ Molina, 1970, p. 88

relación entre el cabello femenino llevado de esta manera y los “cabellos” del elote. Otra relación conferida por los antiguos nahuas al cabello, por su proximidad a la coronilla de la cabeza, es que estos eran considerados como recipientes del *tonalli*, vínculo personal con el mundo de los dioses. El cabello considerado como un recipiente de fuerza formaba una capa protectora en la cabeza, impidiendo que se saliera el *tonalli*. El hecho de conservar los mechones del individuo cortados en sus primeros días de vida y después de su muerte, tendría el fin de preservar esta entidad anímica. En su calidad de recipiente de fuerza, se guardaba como memoria del difunto. Por esta razón, al capturar a un enemigo en combate, se le asía del cabello de la coronilla para dominar su fuerza y también podían guardarse los cabellos de los prisioneros como reliquias, a fin de proporcionar a los cautivadores la fuerza de sus cautivos.³³⁴

Recordemos que al sacrificar a la representante de Chicomecoatl, nos dice Durán, que se le cortaba un poco del cabello junto con la pluma que llevaba sobre la cabeza, es decir, le quitaban parte de su entidad anímica, luego la degollaban antes de extraerle el corazón.³³⁵ La cabeza de la víctima debió de haber representado el elote mismo, es decir, que la decapitación simulaba el desprendimiento del fruto. Se desollaba a la joven y este desollamiento probablemente significaba, a su vez, deshojar el elote. Esta simbolización probablemente sea la que vemos reflejada en algunos códices (figura 39).

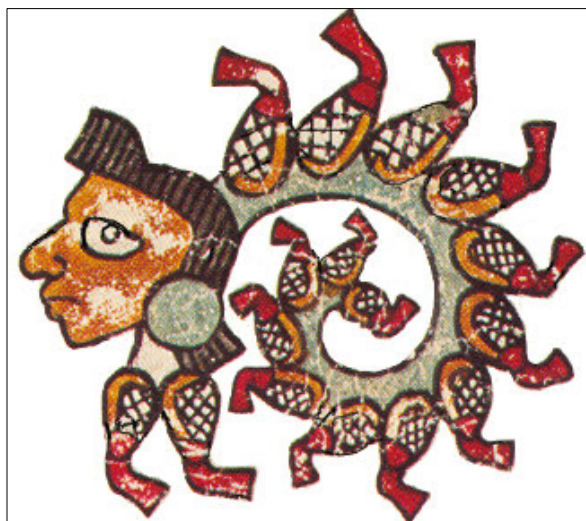


Fig. 39 Relación de la cabeza con la mazorca de maíz (Códice *Vindobonensis Mexicanus I*, lám. 26).

³³⁴ López Austin, 1996 t. I, pp. 182, 241-242, 368 y 373, 401-402.

³³⁵ Durán, 1995, t. II, p.143.

La escenificación de los sacrificios descritos, en que las víctimas eran inmoladas por degollamiento y posteriormente decapitadas y desolladas, puede ser interpretada como el ciclo de las plantas que termina cuando se corta la mazorca y la piel desollada que se pone el sacerdote simboliza, quizá, la hoja o envoltura de la mazorca. De acuerdo también con las interpretaciones vertidas por Doris Heyden al respecto, todo esto asegura la fertilidad de la Tierra por medio de actos rituales y por la intervención de ciertas deidades relacionadas con la vegetación cuyos atavíos atraen, por la simpatía mágica de ciertos símbolos, la prosperidad agrícola.³³⁶ Creo pues, que las ceremonias que giraban en torno de Toci, Chicomecóatl y Xilonen, reactualizaban la muerte, el agotamiento y la regeneración de la Tierra. Consumado el sacrificio se provocaba su rejuvenecimiento, su fecundación y el nacimiento y desarrollo del maíz. Por otra parte, es muy notorio que Coatlicue, madre de las potencias telúricas, es representada decapitada: de su cuello brotan dos chorros de sangre en forma de serpientes, como para significar que la degollación sacrificial es la fuente de renovación de las fuerzas de la Tierra. En la lápida de Aparicio que actualmente se encuentra en el Museo de Antropología de Jalapa, la sangre de una persona decapitada brota en chorros en forma de serpientes en alusión a Chicomecóatl, "Siete serpiente" (figura 40).



Fig. 40 Lápida de Aparicio, Museo de Jalapa, Veracruz.

³³⁶ Heyden, 1983, p.136

De manera similar en el panel del juego de pelota de Chichén Itzá, del Posclásico Temprano, se ve un decapitado del que brotan también serpientes de su cuello simulando chorros de sangre como símbolo de la fertilidad. El sacrificio de las representantes de las divinidades de la vegetación corresponde muy probablemente a rituales que tienen por objeto la regeneración periódica de tales fuerzas sagradas que requieren los cultivos.³³⁷ En torno a la idea de decapitación asociada con el cultivo del maíz, la cabeza de la víctima sacrificada, quizá, constituya una alegoría de la mazorca cortada de la planta, vinculada, además, con la Tierra como la proveedora de vida. Intuyo que Duverger está cerca de la verdad al equipar la decapitación de Toci y Xilonen como el "corte sangriento de una mazorca simbólica y viva".³³⁸

Nájera también reitera lo anterior, al decir que la cabeza decapitada simbolizaba la mazorca de maíz, transformándose esta en un fruto simbólico del sustento del hombre.³³⁹ La acción de pixcar o cortar la mazorca era considerada como equivalente a la decapitación de la planta del maíz; mientras que la siembra del grano en el interior de la tierra se equiparaba a su sepultura, que tras un proceso de descomposición, daría nacimiento a una nueva planta.³⁴⁰ Se propone, por tal razón, que el desprendimiento de la mazorca de la planta, encuentra su relación con la decapitación una vez que se ha producido el fruto, y los restos de la planta se reintegraran finalmente a la Tierra como sucede con los de las víctimas sacrificadas al concluir el rito. Aquí el acto de decapitación vinculado con el sacrificio de las divinidades de la vegetación, tiene como función, como lo expresa Nájera Coronado, de regenerar una fuerza sagrada que permite la capacidad productiva de la Tierra.³⁴¹ De acuerdo con lo anterior, es posible asociar los cráneos de mujeres decapitadas localizados bajo la Catedral metropolitana y ya referidos, con las ceremonias descritas.

No obstante, me queda claro que Sahagún y otras fuentes indican únicamente que las víctimas eran sacrificadas en los altares de los templos, pero no que sus despojos hayan sido enterrados en sus cimientos. Pero por otra parte, es evidente la asociación de los cráneos mencionados con comales, puntas de maguey, entre otros elementos, y sobre todo, con

³³⁷ Nájera, 2003, p. 183

³³⁸ Duverger, 1983, p. 155

³³⁹ Nájera, 2004, p. 15

³⁴⁰ Florescano, 1993, p. 95

³⁴¹ Nájera, 2003, pp. 180-181

abundantes restos de semillas de plantas cultivadas y recolectadas, es decir, de varias especies que servían como alimento. Con base en los datos arqueológicos y su comparación con la información contenida en las diversas fuentes históricas, creo que este tipo de depósitos en particular, parecen corresponder en gran medida a rituales en donde la decapitación femenina se ve vinculada con la agricultura, y especialmente con el cultivo y desarrollo del maíz.

Segmentos óseos vinculados con el desmembramiento humano

Estos hallazgos consisten en cinco depósitos procedentes del subsuelo de la Catedral Metropolitana (ver figura 12), en los que destacan principalmente restos humanos que corresponden a sólo partes del esqueleto de personas de diversas edades y ambos sexos. Los materiales de estos depósitos ya los había descrito en otra ocasión sin embargo serán retomados nuevamente, como se hizo con los cráneos de igual precedencia, debido a que un estudio reciente realizado por antropólogos físicos complementa en gran medida la información arqueológica referente a los mismos, y que ahora, me es de gran utilidad para la presente investigación. De acuerdo con las observaciones a los restos óseos que integran este conjunto, no hay duda ahora de que hubo una separación intencional de las partes de cada individuo, producto de un acto de desmembramiento.

Las características presentes en los elementos óseos revelan que esta práctica se efectúa de una manera acuciosa, ya que los cortes se realizan sin dañar en demasía el elemento óseo al nivel de las superficies articulares; lo que presupone, además de la intencionalidad de la acción, un conocimiento amplio de la anatomía humana por parte de los ejecutantes. Las marcas que evidencian la desarticulación son pequeñas incisiones en ocasiones visibles a simple vista y que quedan en los huesos como resultado del corte de las partes blandas, para separar entre sí los diferentes segmentos corporales. Cuando es plenamente identificada esta práctica ritual, estos cortes por lo general son observados en forma perpendicular a las zonas periarticulares, en la zona de articulaciones y de los ligamentos, o donde los paquetes musculares son mayores.³⁴² Por otra parte, resulta interesante que a estos depósitos de restos óseos desarticulados, al igual que a aquellos en que hubo cráneos, estaban incorporados otros elementos, principalmente, restos vegetales. El estudio botánico realizado a los sedimentos asociados permitió la identificación taxonómica de numerosas semillas y fracciones de varias especies de plantas, la mayoría alimenticias.

El primero de estos depósitos localizado en la lumbrera 4 contenía vértebras, mandíbulas y fémures, algunos de ellos quemados parcialmente. En una de estas mandíbulas se observan claras marcas de raspaduras hechas con un instrumento cortante, al parecer, al momento de

³⁴² Botella, et al, 1999, pp. 42-51

desprender las partes blandas. Asimismo, un fémur, presenta huellas de exposición al fuego (figuras 41 y 42). Los materiales asociados fueron tiestos de cerámica, fragmentos de navajillas prismáticas y lascas de obsidiana, éstas probablemente utilizadas en el proceso de separación y descarnamiento de las partes anatómicas. Todos estos elementos estaban mezclados con ceniza y fragmentos de carbón.



Fig. 41 Vista parcial de mandíbula con huellas de raído hechas al ser descarnadas, lumbrera 4 (foto J. L. Salinas).

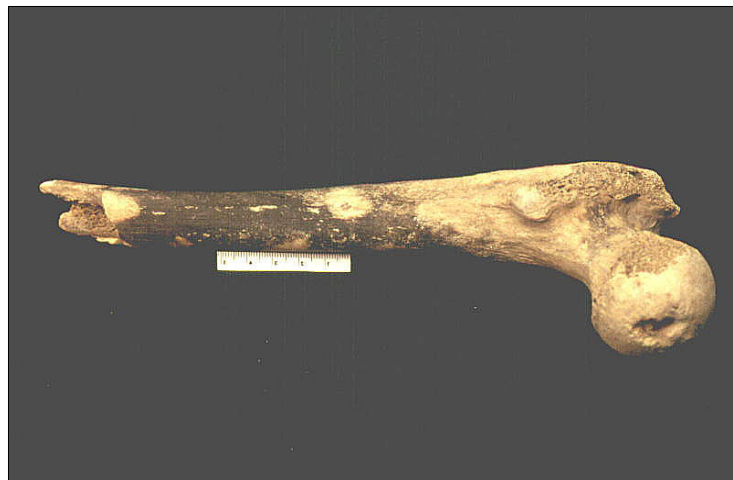


Fig. 42 Fragmento de fémur con huellas de exposición al fuego, lumbrera 4 (foto J. L. Salinas).

Otro de los depósitos, el localizado en la lumbrera 5, fue colocado sobre un piso de estuco, a primera vista era una capa homogénea de carbón y ceniza, pero al explorarse este contenía huesos fragmentados que correspondían a cráneos, tibias, peronés, húmeros y mandíbulas, la mayoría de ellos presentaba marcas de corte, exposición prolongada al fuego o evidencia de haber sido hervidos (figuras 43 y 44).



Fig. 43 Vista parcial de tibia con marcas de corte y exposición al fuego, lumbrera 5 (foto J. L. Salinas).



Fig. 44 Vista parcial de peroné con marcas de raído y exposición indirecta al fuego, lumbrera 5 (foto J. L. Salinas).

En asociación a los huesos destacaban varios instrumentos líticos; había numerosas lascas y navajillas prismáticas de obsidiana, un cuchillo bifacial y un punzón de obsidiana, un fragmento de orejera de obsidiana, puntas de proyectil de obsidiana y de pedernal, malacates, discos de hueso, un disco y cuentas de concha, fragmentos de mica, cuentas de piedra verde y fragmentos de cerámica pertenecientes a sahumadores, cajetes miniatura y flautas. El análisis

botánico del sedimento asociado permitió identificar semillas de calabaza (*Cucurbita sp.*), tuna (*Opuntia spp.*), tomate (*Physalis sp.*), capulín (*Prunus serótina*), chía (*Salvia sp.*), epazote (*Chenopodium sp.*), cúpulas carbonizadas de olotes y de granos de maíz (*Zea mays*).³⁴³ En cuanto a la distribución de estos elementos, la mayoría de los huesos estaban fragmentados y dispersos. Se deduce, con base en el registro arqueológico, que una vez colocados los dones fueron incinerados y por la forma en que se encontraron las piezas de cerámica, al parecer, fueron rotas de manera intencional. El fuego era considerado un elemento purificador y transformador, que permitía eliminar una forma de existencia y favorecía el surgimiento de algo nuevo, el fuego es renacimiento al morir. En la mítica indígena el fuego y el sacrificio forman parte de una misma red simbólica; es también un medio para que lo terrestre alcance el mundo sagrado celeste.³⁴⁴

Por otra parte, en la lumbrera 19 se localizaron tres depósitos más, cuyo contenido entre sí fue casi idéntico. En cada uno de ellos se identificó una gran cantidad de huesos humanos: cóccix, sacros, ilíacos, vértebras lumbares, dorsales y cervicales, costillas, fémures, tibias, peronés, húmeros, cubitos, radios, esternones, omóplatos y clavículas. Varios elementos óseos conservaban sus relaciones anatómicas, sin embargo, en ningún caso integraban un esqueleto completo. De acuerdo con los conjuntos identificados, se precisó la existencia de secciones que pudieron haber estado articuladas, como es el caso de las extremidades inferiores o partes de ellas y segmentos de la columna vertebral. Algunos huesos presentaban incisiones dejadas al ser desprendidos los grupos musculares (figuras 45, 46 y 47).

³⁴³ Montúfar, 1997, p. 10

³⁴⁴ Nájera, 2003, p. 53



Fig. 45 Vista parcial de restos humanos desarticulados localizados en la lumbrera 19.



Fig. 46 Vista superior de hueso sacro con huellas de cortes en el cuello, lumbrera 19 (foto J. L. Salinas).



Fig. 47 Húmero con huellas de raído y profundos cortes transversales, lumbrera 19 (foto J. L. Salinas).

El análisis botánico del sedimento asociado a los restos óseos permitió la identificación de fracciones de tallo y espinas de maguey (*Agave sp.*), fracciones de cúpulas de olotes y granos de maíz (*Zea mays*), semillas de amaranto (*Amaranthus sp.*), chilacayote (*Argemone sp.*) quelite blanco (*Atriplex sp.*), epazote (*Chenopodium sp.*), tejocote (*Crataegus mexicana*), tuna (*Opuntia sp.*), agritos (*Oxalis sp.*) tomate (*Physalis sp.*), verdolaga (*Portulaca oleracea*), romero (*Suaeda sp.*), así como la presencia de plantas acuáticas, tules y junquillos de los géneros *Cyperus*, *Scirpus*, y espadañas *Potamogeton*, *Polygonum*, *Rumex*, *Ruppia*, *Hydrocotyle* y *Zannichellia* y helecho acuático (*Azolla sp.*).³⁴⁵ De acuerdo con los datos recavados en el registro arqueológico del depósito, es probable que durante la ceremonia hayan sido colocadas primero las partes seccionadas de los cadáveres y encima, sobre todos ellos, frutos y una gran cantidad de vegetales comestibles como lo revela el análisis de los sedimentos asociados. Por último, cabe señalar que junto a los cráneos de la misma área se encontraron 30 mandíbulas no pertenecientes a los mismos y serán expuestas aquí por ser partes separadas de los esqueletos, algunas de ellas presentaban finas huellas de cortes, hechos quizá con instrumentos de obsidiana y probablemente al momento de ser desprendidos los grupos musculares, otras muestran exposición prolongada al fuego (figuras 48, 49, 50, 51 y 52).³⁴⁶

³⁴⁵ Montúfar, 1997, tabla L19

³⁴⁶ Su hallazgo fue en las lumbreras 1, 4, 6, 8 y 14; Salinas, 2005, pp. 69, 73-75, 77-78, 84 y 97-99.



Fig. 48 Vista parcial de mandíbula con cortes finos en el borde de la rama derecha, lumbrera 1 (Foto J. L. Salinas).

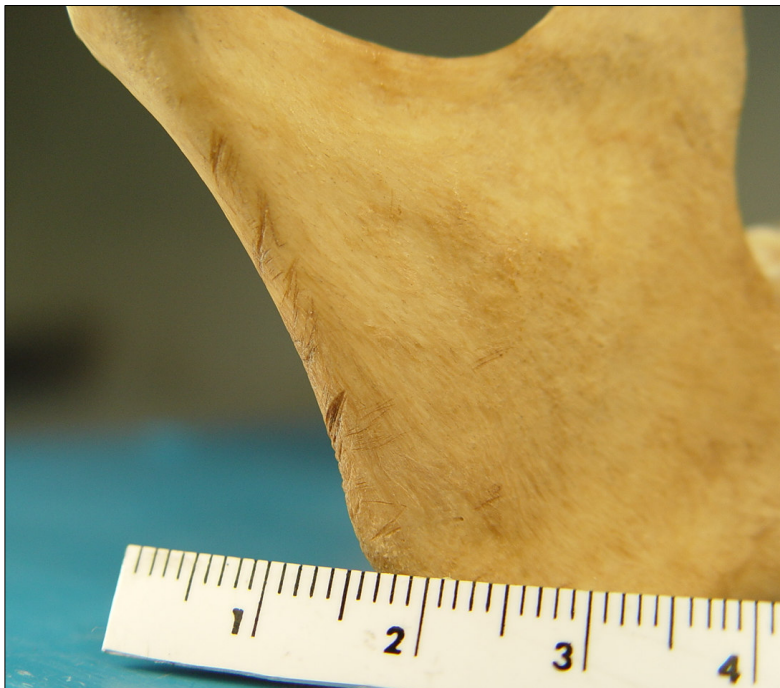


Fig. 49 Vista parcial de mandíbula con incisiones en el borde de la rama derecha, lumbrera 8 (foto J. L. Salinas).



Fig. 50 Vista parcial de mandíbula con incisiones y raído en la superficie interna de la rama derecha, lumbrera 8 (foto J. L. Salinas).



Fig. 51 Vista parcial de mandíbula con incisiones en los bordes de la rama derecha, lumbrera 8 (foto J. L. Salinas).



Fig. 52 Fragmento de mandíbula derecha con incisiones en la parte superior de la rama, lumbrera 8 (foto J. L. Salinas).

Una vez realizado el estudio osteológico a la totalidad de los restos óseos, fue posible determinar que la mayoría de ellos pertenecen a individuos de diversas edades y de ambos sexos, identificación que fue hecha conforme a ciertas particularidades diagnósticas en huesos largos y cóccix.³⁴⁷ También no hay duda de que hubo una separación intencional de los elementos óseos de los individuos por lo que se considera que son producto de un acto ritual. Por otra parte, es notorio, que entre los restos óseos se encontraron numerosas navajillas prismáticas y lascas de obsidiana, utilizadas posiblemente para la mutilación de los cadáveres. Además, los utensilios cerámicos asociados se encontraron rotos evidenciando, quizá, la misma idea que presidió al desmembramiento, al ser “matados” ritualmente.

³⁴⁷ Información proporcionada por el antropólogo físico Alan Ortega Muñoz, 1999 (Laboratorio de Antropología Física, Museo del Templo Mayor).

Cabe señalar también que los restos de los esqueletos se encontraron asociados a basamentos contiguos y probablemente contemporáneos entre sí formando parte de un mismo conjunto arquitectónico. Otro dato importante es el hecho de que, aparentemente, algunos restos óseos complementan entre unos y otros a los mismos individuos, ya que se advierte que en la ejecución de dicho ritual no se siguió un patrón para la desarticulación de los cadáveres, es decir, no siempre se separaron de los cuerpos los mismos segmentos o las mismas partes anatómicas, por lo que cabe la posibilidad de que las ceremonias hayan sido realizadas simultáneamente.

No obstante, en la mayoría de los casos, es evidente la ausencia de cráneos y huesos de pies y manos. La ausencia de estas partes corporales en los esqueletos es muy significativa y tal vez se explique por el trato especial que se le daba al cuerpo de los sacrificados en los rituales involucrados como lo describen varias fuentes. Cervantes de Salazar al referirse a la antropofagia ritual menciona que piernas y brazos eran las porciones más apreciadas y las que con mayor frecuencia se comían pero que manos y pies eran exclusividad para el gran sacerdote y el rey. El que le dieran las manos y los pies al rey, dice, era una distinción, ya que se consideraban como las partes más gustosas.³⁴⁸ Sahagún por su parte dice que en *tlacaxipehualizli*, dividían el cuerpo del cautivo sacrificado y enviaban a Motecuzoma un muslo para que comiese, y lo demás lo repartían a los otros principales o parientes.³⁴⁹ Por otra fuente, aunque no directamente de los mexicas, se conoce el destino que tenían pies, manos y cráneos en el ritual de desollamiento, en este caso, practicado en Yucatán. Fray Diego de Landa al describir este tipo de rituales dice:

[...] y entonces echaban el cuerpo ya muerto a rodar gradas abajo y tomábanle abajo los oficiales y desollábanle el cuerpo entero, salvo *los pies y las manos* [...]. A estos sacrificados comúnmente *solían enterrar en el patio del templo*, o si no, comíanselos repartiendo entre los señores y los que alcanzaban; y las *manos y pies y cabeza* eran del sacerdote y oficiales; y a estos sacrificados tenían por santos. Si eran esclavos cautivos en guerra, su señor tomaba los huesos para sacarlos como divisa en los bailes, en señal de victoria.³⁵⁰

³⁴⁸ Cervantes de Salazar, 1936, t II, pp. 48-49.

³⁴⁹ Sahagún, 1989, t. I, pp. 107-108.

³⁵⁰ Landa, 1986, p. 51; las cursivas son mías.

Los nicaraos tenían costumbres similares a los mexicas, repartían las secciones del cuerpo dando “el corazón al prelado, los pies y las manos al rey, los muslos al que lo prendió, las tripas a los trompetas, y el resto al pueblo para que todos lo coman”.³⁵¹ Cabe señalar que en Tenochtitlan la comida cotidiana que ofrecían sus sacerdotisas a la diosa Cihuacóatl consistía “en panes pequeños como de bollos de muchas figuras de pies y manos”.³⁵² Es claro que ciertas partes les eran reservadas a los dioses, incluyendo al propio *Tlatoani*, considerado igualmente como un dios terrenal. Lo anterior podría estar en concordancia con la creencia de que ciertas partes del cuerpo tenían tal carga de energía que únicamente podía tocarlas o consumirlas determinadas personas que pudieran soportarla.³⁵³ A ello se debe que el rey, en rituales especiales, podía comer el corazón del cautivo más valiente, adquiriendo las cualidades excepcionales del sacrificado principalmente su valentía.³⁵⁴ Sahagún dice “y el corazón de Huitzilupochtli tomaban para el señor o rey [...]”.³⁵⁵ Mientras que Torquemada comenta que las cabezas y los corazones solamente lo podían comer los sacerdotes.³⁵⁶ López de Gómara hace igual comentario cuando se refiere a los corazones y a la cabeza de los sacrificados.

Los dueños de los esclavos se llevaban sus cuerpos sacrificados, con los que hacían plato a todos sus amigos; quedaban las cabezas y corazones para los sacerdotes [...].³⁵⁷

En cuanto a la sangre, ésta nunca se consumía, ya que era alimento exclusivo de los dioses.³⁵⁸ Por último, cabe destacar un dato importante que señala una de estas fuentes mencionadas y que justificaría la pérdida de estas partes corporales, al referir que los restos desmembrados de los que habían sido sacrificados comúnmente solían enterrar en el patio de los templos, o si no, eran distribuidos entre los señores principales para su consumo ritual de carne humana y cuyos huesos eran utilizados como divisa en los bailes, en señal de victoria.

Por último, la evidencia osteológica permitió proponer que, en todos los casos expuestos, los individuos fueron decapitados y desmembrados, la mayoría de ellos cuando aún poseían

³⁵¹ López de Gómara, 2001, t. II, p. 356.

³⁵² Durán, 1995, t.II, p. 138.

³⁵³ González Torres, 1985, p. 293.

³⁵⁴ López de Gómara, 2001, t. II, p. 421.

³⁵⁵ Sahagún 1989, t.I, p. 204

³⁵⁶ Torquemada, 1986, t. II, p. 118

³⁵⁷ López de Gómara, 2001, t. II, pp. 469-470.

³⁵⁸ Sahagún 1989, t.I, p. 110; Torquemada, 1986, t. II, p. 118; Durán 1995, t. II, pp. 133, 134.

tejidos blandos. Se observó que a las víctimas inmediatamente después de ser inmoladas se les descarnaba, ya que una gran cantidad de partes óseas presentaba cortes o alteraciones que fueron hechos "en hueso fresco" y huellas de que fueron hervidos o expuestos directamente al fuego. No obstante, es recomendable un análisis más específico donde se apliquen nuevos métodos de observación, como sería la microscopia electrónica y la experimentación, que permitan deducir, con mayor certeza, las posibles técnicas y tipo de instrumentos empleados en las prácticas postsacrificiales por los sacerdotes mexicas en los rituales de sacrificio humano. La información recabada revela la existencia de una clase sacerdotal especializada en la muerte sacrificial, la cual era poseedora de un conocimiento de la anatomía humana muy desarrollado.

La antropofagia ritual y su referente simbólico

Todos los cronistas coinciden en mencionar que la antropofagia era una práctica común entre los mexicas. De acuerdo con las fuentes históricas son varias las veintenas en las que, durante sus festejos, consumían de manera ritual carne humana. Costumbre que tuvo, indiscutiblemente, connotaciones religiosas. Esta era ingerida en determinadas ceremonias y por ciertos individuos de alto rango social, pero nunca llegó a figurar como un alimento habitual en su dieta. No obstante, investigadores como Duverger opinan que si ciertos cadáveres recibían un tratamiento ceremonial, en su mayoría eran llevados a los barrios, donde eran descuartizados y repartidos, por lo que cree que ciertos despojos de los sacrificados eran “profanados”.³⁵⁹ Citando el mismo autor a Díaz del Castillo menciona que en los mercados de Tenochtitlan se vendía carne humana al menudeo.

[...] y cada día sacrificaban delante de nosotros tres o cuatro o cinco indios, y los corazones ofrescían a los ídolos, y la sangre pegaban por las paredes, y cortábanles las piernas y los brazos y muslos, y lo comían como vaca que se traen de las carnicerías en nuestra tierra, y aún tengo creído que lo vendían por menudo en los tianguetz, que son mercados [...].³⁶⁰

Versión que corroboran otros cronistas como Muñoz Camargo quien afirma que “Ansi había carnicerías públicas de carne humana, como si fueran de vaca y carnero como el día de hoy las hay”.³⁶¹ No obstante, a lo anterior, Sahagún aporta otras referencias en las que una vez concluida la ceremonia del sacrificio, dándoles muerte por extracción del corazón, los cuerpos de las víctimas eran desmembrados y en ocasiones decapitados, como preludeo a la ingestión de carne humana. Mención aparte merece también la información que proporciona Diego Durán respecto a cómo era considerada esta práctica y quienes tenían el privilegio de consumir la carne de los sacrificados. Refiriéndose a los cautivos que habían dado muerte para la fiesta del Sol, dice:

Luego tomavan al sacrificado y bolvianselo a su dueño con la carne del qual solemnizava la fiesta la qual carne de todos los sacrificados tenían realmente por carne consagrada y bendita y la comían con tanta reverencia y con tantas

³⁵⁹ Duverger, 1983, p. 56

³⁶⁰ Díaz del Castillo, 2001, p. 128

³⁶¹ Muñoz Camargo, 1947, p. 153

ceremonias y melindres como si fuera alguna cosa celestial y así la gente común jamás la comía sino allá la gente ilustre y muy principal.³⁶²

La ingestión de la carne de los sacrificados, como ya se dijo, era considerada como una forma de comunión con el cuerpo que había contenido la fuerza divina “porque esta carne tenían por tan consagrada, que comiendo della creían quedar santificados”.³⁶³ Es razonable pensar que, por proporcionar al cuerpo este tipo de fuerza, la ingestión de la carne de los sacrificados estuviese reglamentada, y no todos tendrían el privilegio de su consumo. Participaban en el banquete, además de miembros de la nobleza, aquellos que habían logrado destacar en acciones militares. Diego Durán dice que después de efectuado el sacrificio, el cuerpo de la víctima era devuelto a los ofrendantes, quienes le dividían en tantas partes conforme al número de guerreros participantes en su captura. Del cautivo sacrificado a Cihuacóatl comenta:

Los sacerdotes [...] alzavan el muerto con gran reverencia como a sobras de la diosa y davanlo a su amo haciéndole gracias por haver dado de comer a la diosa el qual se lo llevaban y comían dando a cada uno su parte según era el numero de los que havian sido en prendele que no havian de pasar de quatro y así si eran tres los prendedores entre tres se repartía y si eran quatro entre quatro se repartía.³⁶⁴

Sahagún es más puntual al relatar la forma en que el cuerpo de la víctima era repartido entre sus captosres:

[...] el que más se había señalado en este negocio, tomaba el cuerpo del cautivo y el muslo y pierna derecha; y el que era segundo, tomaba el muslo y pierna izquierda; y el tercero tomaba el brazo derecho; y el cuarto, el izquierdo; esto se entiende desde el codo arriba; el que era quinto tomaba el brazo derecho, desde el codo abajo; y el que era sexto tomaba el brazo izquierdo, desde el codo abajo.³⁶⁵

En el sacrificio de la imagen o representante de Quetzalcóatl, Durán aclara a quien correspondía preparar el convite: “y alzandolo de alli llevavano a la casa del mas principal y alli lo hacian guisar en diferentes manjares para en amaneciendo estando ya guisado para celebrar la comida y banquete”.³⁶⁶

³⁶² Durán, 1995, t. II, p. 116

³⁶³ Las Casas, 1967, vol. II, p. 196.

³⁶⁴ Durán, 1995, t.II, pp. 136-137.

³⁶⁵ Sahagún, 1989, t. II, p. 478.

³⁶⁶ Durán, 1995, t.II, p. 73.

Lo anterior demuestra que la ingesta de carne humana fue prerrogativa de las clases superiores. En los sacrificios dedicados al dios del fuego, celebrados en Cuauhtitlán, Motolinia menciona claramente a quienes estaba reservado el consumo de esta carne, y alude asimismo, el acto de exhibir los huesos desmembrados de las víctimas durante la ceremonia costumbre que, como se dijo anteriormente, se usaba también entre los mayas.

[...] y allí arriba las desollaban todo el cuerpo y el rostro, y sacábanles las canillas de los muslos [...] y tomaban en las manos las canillas, en cada mano la suya, y muy paso a paso bajaban bramando, que parecían bestias encarnizadas [...] y cortábanlos las cabezas, y dábanlas a los ministros de los ídolos; y los cuerpos llevábanlos como carneros para comer los señores principales.³⁶⁷

Diego Durán menciona que dentro de la milicia mexicana uno de los privilegios de los guerreros que adquirirían el rango de *tequihua* era poder comer carne humana. Para alcanzar dicho rango tenían que haber hecho al menos cuatro cautivos en batalla. En determinados festejos “davanles privilegios de poder vestirse de algodón y traer zapatos en palacio comer carne de hombres y beber vino”.³⁶⁸ Además, podían recibir parte del *tequitl*, el tributo entregado por los pueblos conquistados. Todos los testimonios coinciden en presentar a la guerra como la actividad principal para lograr el mérito personal. Para muchos, los hechos de armas constituyen el único medio de ascender en la escala social.

Las fuentes históricas consignan que había varios festejos en que se consumía carne de los sacrificados, en algunos casos se hace mención de lo que acontecía antes de ser desmembrados y en otros cómo eran preparados y repartidos. En las fiestas del primer mes *atlahualo* sacrificaban niños en honor de los dioses del agua o de la lluvia llamados *tlaloque*, donde “Después de muertos los cocían y comían”.³⁶⁹ En *tlacaxipehualizli* a los que sacrificaban en el templo de Huitzilopochtli “Ibanlos a comer a la casa del que capturó al muerto. Cocían aquella carne con maíz, y daban a cada uno un pedazo de aquella carne en una escudilla o caxete, con su caldo y su maíz cocida”.³⁷⁰

³⁶⁷ Benavente, 1995, pp. 34-35.

³⁶⁸ Durán, 1995, t. II, p. 122

³⁶⁹ Sahagún, 1989, t. I, p. 104.

³⁷⁰ Sahagún, 1989, t. I, pp. 107-108.

A los sacrificados en *tepeilhuitl*: “Los cuerpos llevábanlos a los barrios de donde habían salido, y otro día, que se llamaba *texinilo*, hacíanlos pedazos y comíanlos”.³⁷¹ Cuando se hacía el sacrificio de la representante de Xilonen junto al de otros cautivos “los cuerpos daban a sus dueños para celebrar la comida.”³⁷² Mientras que en el sacrificio de los que morían conjuntamente con la representante de la diosa Chicomecóatl “les cortaban los pechos y sacaban el corazón y entregabanlos a sus dueños juntamente con la yndiezuela desollada para sus banquetes y fiesta de carne humana”.³⁷³ En cuanto a los cautivos sacrificados en el *temalacatl* del templo de Yopico, una vez que les extraían el corazón, eran arrojados escaleras abajo donde “hecho pedazos le repartían para comerle cocido”.³⁷⁴ El señor del cautivo no comía de la carne porque hacía de cuenta que aquella era su misma carne.

[...] porque desde la hora que le capturó le tenía por hijo, y el cautivo a su señor por padre, y por esta razón no quería comer de aquella carne. Empero, comía de la carne de los otros cautivos que se había muerto.³⁷⁵

Cabe señalar que en el centro ceremonial de Tenochtitlan había dos templos donde desmembraban a las víctimas que habían sido sacrificadas. Uno de estos era el *Macuilcalli* o *Macuilquiahuitl*, ahí:

[...] mataban a los espías de los contrarios que prendían, cuando estaban en la guerra o contra los de Huexotzinco, o contra los de Tlaxcala. Y a los que venían a espiar la ciudad de México. Allí los desmembraban cortándolos miembro por miembro.³⁷⁶

Otro templo que también describe Sahagún se llamaba *Acatl Yiacapan Hueicalpulli*:

Esta era una casa donde juntaban los esclavos que habían de matar a honra de los *tlaloques*, y después de muertos luego los hacían pedazos y los cocían en esta misma casa. Echaban en las ollas flores de calabaza. Después de cocidos comíanlos los señores y principales. La gente popular no comía dellos³⁷⁷ (figura 53).

³⁷¹ Sahagún, 1989, t. I, p. 156.

³⁷² Durán, 1995, t. II, p. 133.

³⁷³ Durán, 1995, t. II, pp. 146-147.

³⁷⁴ Sahagún, 1989, t. I, p. 106.

³⁷⁵ Sahagún, 1989, t. I, p. 110.

³⁷⁶ Sahagún, 1989, t. I, p. 182.

³⁷⁷ Sahagún, 1989, t. I, p. 188.

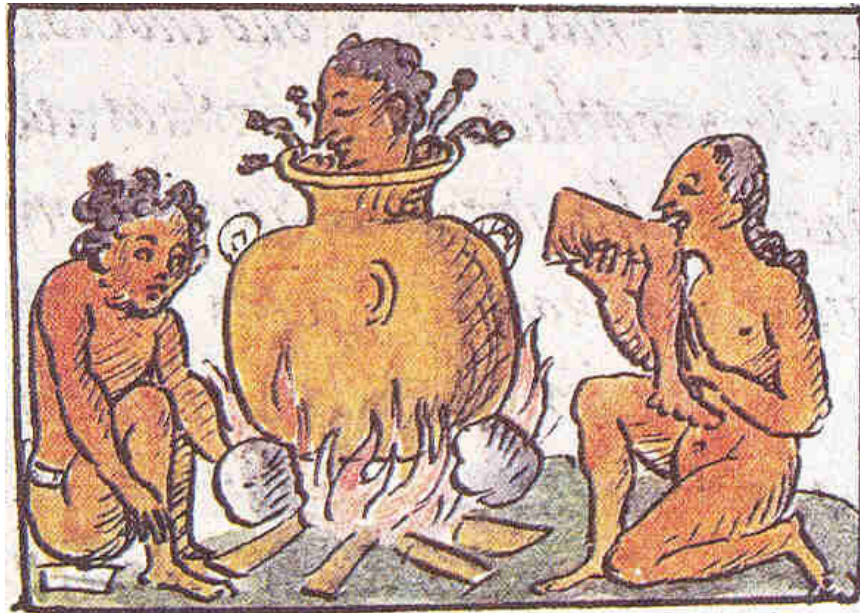


Fig. 53 Antropofagia ritual (*Códice Florentino*, libro 3, fol. 16c).

De acuerdo con la relación anterior eran varias las celebraciones en que los cuerpos de los sacrificados o parte de ellos eran consumidos, al menos el de los cautivos. Hay cierta contradicción en algunas fuentes cuando se dice que a las víctimas que representaban a los dioses se les daba otro fin, y no eran consumidos porque se les consideraba propiedad de la deidad a la que habían sido ofrecidas. No obstante, estos testimonios resultan de interés ya que mencionan que a los restos se les enterraba. Por ejemplo en algunos sacrificios en honor a Tláloc se dice de las víctimas:

Llegando el negro día para ellos, vestían el esclavo con las insignias o vestiduras de Tláloc, que debía ser algún dios, y a la esclava de las de Chalchiuhcueye, su mujer; vestidos bailaban todos aquel día hasta la media noche, que llegaba su sant martín; y éstos no los comían, sino echábanlos en una hoya como silo que para esto deputado tenían.³⁷⁸

En otra fuente se señala:

[...] después de muerto y sacrificado la carne del enterravanla y no la comían y avia lugar diputado para enterrarle, la causa porque no le comían era porque tlaloc a quien esta fiesta se hazia, era el dios de la tierra y por eso le enterravan.³⁷⁹

³⁷⁸ Las Casas, 1967, vol. II, p. 188.

³⁷⁹ Gómez de Orozco, 1945, v. II, p. 44

Otros ejemplos que menciona la fuente anterior son respecto a los cuerpos de aquellos quienes representaban a Xochipilli en *tecuilhuitontli*, a Chicomecóatl en *huei tecuilhuitl*, y a Toci en *ochpaniztli*, ya que después de ser sacrificados no los comían sino que los guardaban en cajas. Así en la fiesta en honor a Xochipilli "el cuerpo o carne del sacrificio poníanlo en una caja y guardabanlo como guardaban otros y el día siguiente avía gran bayle y borrachera."³⁸⁰ En *huei tecuilhuitl* en el sacrificio de la imagen de Chicomecóatl "el cuerpo de la sacrificada ponían en una caja y guardabanla como las demás".³⁸¹ En *ochpaniztli* se dice de la representante de Toci que "después de muerta esta yndia la desollavan y toda la carne y tripas sin faltar una la ponían en una caja y pasados los veynte días enterravan los huesos en un lugar para ello diputado".³⁸² De ser ciertas estas referencias, probablemente a ello se deba la gran cantidad de restos óseos humanos encontrados en asociación a los templos al interior del recinto sagrado mexica, los cuales serían depositados año tras año, al festejar a estos dioses. Otro indicio que refuerza la idea anterior lo aporta Sahagún, cuando narra lo que acontecía al finalizar los festejos de *tozoztontli*. Este dice que los dueños de los cautivos "acabada la penitencia, bañábanse y lavábanse, y convidaban a todos sus parientes y amigos y dábanles comida, y hacían muchas ceremonias con los huesos de los cautivos muertos."³⁸³ De acuerdo con este relato, una vez consumidas las carnes de los sacrificados el ritual aun no concluía hasta hacer lo propio con la osamenta. Las ceremonias que menciona Sahagún con respecto a los huesos podrían corresponder a la inhumación final de los restos humanos en los cimientos de los templos.

De acuerdo con los testimonios expuestos, la existencia de la antropofagia ritual entre los mexicas es evidente. Para llegar a entender su práctica, González Torres plantea que:

Esta se basaba en la idea de que al comer un organismo se adquiere su sustancia; siendo ésta la explicación prevaeciente del canibalismo ceremonial y la principal razón que explican el rito correlativo de la teofagia.³⁸⁴

Conviene reconsiderar que para los mexicas las víctimas humanas eran la encarnación de los dioses a los que representaban, y al comer su carne, practicaban una especie de comunión

³⁸⁰ Gómez de Orozco, 1945, v. II, p. 44.

³⁸¹ Gómez de Orozco, 1945, v. II, pp. 44-45.

³⁸² Gómez de Orozco, 1945, v. II, p. 48.

³⁸³ Sahagún, 1989. t. I, p. 83

³⁸⁴ González Torres, 1985, pp. 285-286

con la divinidad. El propósito era absorber la fuerza divina que se albergaba en el cuerpo del sacrificado. Esto mismo sucede en las teofagias simbólicas, como es el caso de la fiesta del dios Huitzilopochtli en *panquetzaliztli*, cuya imagen se elaboraba con masa hecha de semillas de amaranto la cual de manera simulada era sacrificada y desmembrada y sus pedazos repartidos entre la comunidad para ser comidos. Estos sacrificios ya sea de manera real o simbólica en que se comía el cuerpo del sacrificado, se asocian al mito del *teocualo*,³⁸⁵ “comerse al dios”, como lo expresa Sahagún:

[...] tomaban semillas de bledos y las limpiaban muy bien quitando las pajas y apartando otras semillas [...] las molían delicadamente, y después de haberlas molido, estando la harina muy sutil, amasábanla de que se hacían el cuerpo del dicho Huitzilopochtli. Y otro día siguiente, un hombre llamado Quetzalcóatl, tiraba al cuerpo del dicho Huitzilopochtli [...] con un dardo se le metía en el corazón [...] después de haber muerto el dicho Huitzilopochtli, luego deshacían y desbarataban el cuerpo [...] que era una masa de semillas de bledos [...] todo el cuerpo y pedazos que eran como huesos del dicho Huitzilopochtli en dos partes lo repartían entre los naturales de México y Tlatilulco [...] los cuales comían el cuerpo de Huitzilopochtli cada año [...].³⁸⁶

Lo mismo sucedía en el decimosexto mes llamado *atemoztli*, dentro de las festividades a los dioses de la lluvia o *tlaloque*, cuando elaboraban las imágenes de los cerros con *tzoalli* que era una masa de amaranto con miel de maguey:

Hacíanles los dientes de pepitas de calabaza y los ojos de unos frisoles que se llaman *ayecotli*, y luego los ofrecían sus ofrendas de comida y los adoraban. Después de haberlos velado y tañido y cantado, abríanlos por los pechos con un *tzotzopaztli*, que es instrumento con que texen las mujeres, casi a manera de machete, y sacábanles el corazón y cortábanles la cabeza. Y después repartían todo el cuerpo entre sí; comíanselo [...].³⁸⁷

El argumento respeta exactamente la ordenanza del rito sacrificial ordinario: vigilia sagrada seguida de una ejecución con arrancamiento del corazón, decapitación y consumo de la víctima. Esta manera de proceder en las ceremonias, de acuerdo con Duverger, quizá corresponda a una vocación popular del rito al permitir a las gentes comunes su participación en el mismo.³⁸⁸

³⁸⁵ Sahagún, 1989. t. I, p. 205

³⁸⁶ Sahagún, 1989, t. I, pp. 204-205

³⁸⁷ Sahagún, 1989, t. I, pp. 95-96

³⁸⁸ Duverger, 1983, p. 165

A partir de estos testimonios, considero que en estos ritos donde la víctima sufre un desmembramiento y parte de ella es consumida por integrantes de la propia comunidad se alude muy probablemente al mito donde el núcleo central es la muerte infligida a una deidad creadora o primigenia. En este tipo de rituales, todo parece indicar, que la muerte de la divinidad simbólicamente recordaba su sacrificio arquetípico, que aseguraba el proceso cíclico de la fertilidad de las semillas, en plantas alimenticias. Aquí, el sacrificio humano se manifiesta como una representación de la muerte de la deidad misma. Muchos de los actos de los seres *in illo tempore*, nos dice Nájera, surgen de sacrificios sangrientos y el rito tiene que recrear esa muerte.³⁸⁹ Cabe recordar que el esquema mítico de creación de los seres se da a partir de la muerte o destrucción de los dioses, para dar origen en ese instante, a los seres definitivos del mundo del hombre.

La idea anterior está presente en las narraciones que muestran cómo a partir del cuerpo mutilado de un dios se da origen a distintas clases de seres, en ocasiones como transformaciones múltiples en las que cada miembro se convierte en una especie vegetal o en un accidente geográfico.³⁹⁰ En el Altiplano central de México existen varios mitos que se refieren al momento de creación y renacimiento, en los que la deidad es sacrificada y sufre un desmembramiento, con lo que se podría justificar este ritual. Estos mitos relatan la muerte violenta de una deidad creadora, de cuyo cuerpo desmembrado se forma el cosmos o bien las plantas útiles. Del cadáver de la deidad surgen las plantas cultivables; el hombre, al alimentarse con estas plantas, adquiere la sustancia divina que permite a aquella deidad creadora estar siempre presente. Así se explica no sólo la muerte ritual, sino en algunos casos, la ingestión de la carne del occiso. Se halla en estos mitos la explicación del origen de la Tierra, del cielo, del ser humano y las plantas, pero también establecen la necesidad del sacrificio humano, como un medio de alimentar a los dioses y revitalizarlos. Esta asociación entre la muerte, el origen de la vida y la fertilidad está documentada en muchos pueblos mesoamericanos y de otras latitudes. De esta forma, como lo plantea Eliade, el ritual reproduce la creación; el cuerpo despedazado

³⁸⁹ Nájera, 2003, pp.34-35

³⁹⁰ López Austin, 1994, p. 41

de las víctimas coincide con el cuerpo del dios mítico primordial, que dio vida a los vegetales por su desmembramiento ritual.³⁹¹

En Mesoamérica tenemos varias deidades primordiales que en el mito son sacrificadas o se sacrifican voluntariamente para el beneficio de la humanidad; algunas de ellas ya han sido mencionadas por Luís Reyes que las llama, apoyándose en Jensen, deidades dema.³⁹² En efecto, Jensen nombra a este tipo de deidades dema a la totalidad de los seres del tiempo originario y para las figuras divinas creadoras.³⁹³ Entre las deidades del panteón nahua encuentran correspondencia con este tipo de divinidades dema Tlalteotl, deidad terrestre, que de acuerdo al mito, fue partida en dos por los dioses Quetzalcóatl y Tezcatlipoca. Se dice que de una mitad hicieron el cielo y de la otra, la que corresponde a la espalda, hicieron la Tierra. De sus cabellos nacieron árboles, flores y hierbas; de su piel la hierba muy menuda y pequeñas flores, de los ojos pozos, manantiales y pequeñas cavernas; de la nariz valles y montañas; de la espalda montañas.³⁹⁴ La Tierra, representada por Tlaltecuhli era la diosa madre, receptáculo universal de las semillas, su finalidad era generar vida de su ser mismo.

Otra deidad tipo dema sería Mayáhuel, diosa virgen raptada y bajada del cielo a la Tierra por Ehécatl Quetzalcóatl. Aquí las *tzitzimime* de acuerdo con la narración del mito tienen un papel importante dentro de su vinculación con la fertilidad agrícola, ya que son el medio o el instrumento gracias al cual en el mito Mayáhuel es despedazada y devorada por estos entes, para que de sus huesos, una vez enterrados, puedan surgir los magueyes³⁹⁵ (figura 54).

La cual, tan pronto como las diosas subieron al cielo, volvió a su primera forma de Ehécatl, el cual juntó los huesos de la virgen que las diosas habían comido y los enterró; y de allí salió un árbol que ellos llaman *metl*, del cual hacen los indios el vino que beben y con el que se embriagan [...].³⁹⁶

³⁹¹ Eliade, 1996, pp. 312-313

³⁹² Reyes, 1970, p. 36

³⁹³ Jensen, 1966, p. 110

³⁹⁴ *Histoire du Mechique* en Tena, 2002, pp. 151-153

³⁹⁵ *Histoire du Mechique* en Tena, 2002, p. 151

³⁹⁶ *Histoire du Mechique*, en Tena, 2002, p. 151.

También cabe hacer mención de Cintéotl deidad que, según el mito, se metió a la tierra voluntariamente para que de su cuerpo brotara el algodón, el maíz el *huauhtzontli* la chía, el camote y los frutos.³⁹⁷



Fig. 54 Desmembramiento de Mayáhué y nacimiento de los magueyes (*Códice Vindobonensis*, lám. 13).

Es muy factible que el desmembramiento representado en los ritos se vincule al retorno del mito de estas divinidades dema personificadas en los sacrificios. Es a estas deidades terrestres a las cuales se compele a responder con la fertilidad agrícola, por medio de la repetición del mito del desmembramiento de las deidades dema. Pero que, además, presiden este tipo de eventos porque son deidades terrestres que presentan características que las vinculan directamente con el desmembramiento, como es el caso también de Itzapálotl por el hecho de ser una *tzitzimitl*. Al respecto Nicholson considera a Itzapálotl como una diosa de la Tierra conectada con la institución de la guerra, para nutrir la Tierra junto con el Sol; pero también la relaciona al igual que Seler con una *cihuatéotl* que desciende a la Tierra en su diario viaje acompañando al Sol³⁹⁸, muy probablemente imaginadas como mariposas nocturnas.

³⁹⁷ *Histoire du Mexique* en Tena, 2002, p. 155

³⁹⁸ Nicholson, 1971, p. 422

En cuya fiesta nos dice Sahagún se le ofrecían panes con figuras de mariposas y de rayo que cae del cielo.³⁹⁹ Una particularidad de esta deidad es el hecho de ser una *tzitzimitl* uno de esos seres estelares terroríficos cuyas características principales son las de despedazar y comer seres humanos.⁴⁰⁰ Las *tzitzimime* son seres no del todo bien definidos por los estudiosos de la religión mesoamericana, pero se cree que juegan un papel importante al lado de las diosas terrestres, y que están vinculadas con el rito del desmembramiento humano en relación con la fertilidad agrícola.⁴⁰¹ Itzpapálotl preside los desmembramientos de seres humanos porque es una diosa de la Tierra y se cree que este tipo de sacrificio es agrícola. Su culto tiene que ver con la Madre Tierra; con el complejo *Teteo Innan* que incluye a Toci, las *ixcuiname* y las *tzitzimime*.⁴⁰² Estos seres eran diosas de los aires, que traían la lluvia, los truenos y los relámpagos.⁴⁰³ En el *Códice Magliabecchiano*⁴⁰⁴ son representados con ojos y colmillos en las coyunturas como Tlaltecuhтли, además de estar descarnados, lo que habla de la asociación con los dioses del inframundo. El adorno que llevan en la cabeza de manos y corazones, y el collar que adorna su cuello de estos mismos elementos rematados en hígado o entrañas, probablemente tengan su razón de ser en el despedazamiento que realizan estos seres en el mito de las deidades creadoras, y en la hora final del holocausto primigenio. Es por esto que Itzpapálotl, como diosa de la Tierra con características peculiares, rostro descarnado, brazos y piernas con garras de águila, la hacen ser una *tzitzimitl* y preside este tipo de sacrificios, porque en el mito ella también es uno de esos seres que desmiembran a los hombres y a los dioses.⁴⁰⁵

Por lo anterior, e incorporando los testimonios de Tezozómoc, es posible inferir que la intervención de esta deidad en la forma de sacerdote ataviado como Itzpapálotl en la ocasión de la inauguración del Templo Mayor, durante el sacrificio de los cautivos *tziuhcoacas*, *tamapachcas* y *tuxpanecas* es porque factiblemente estas víctimas fueron después de sacrificadas, desmembradas, en un rito de fertilidad agrícola presidido por esta deidad. Ya que como se dice en esta fuente, también “era una deidad conectada con los dioses del agua y de

³⁹⁹ Sahagún, 1989, t.I, p. 42

⁴⁰⁰ Seler, 1988, t.I, p. 139; Seler, 1988, t. II, p. 218

⁴⁰¹ Ojeda, 1986, p. 41

⁴⁰² Sahagún, 1989, t.I, p. 72

⁴⁰³ González Torres, 1979, p. 135

⁴⁰⁴ *Códice Magliabecchiano*, 1983, lám. 76

⁴⁰⁵ Ojeda, 1986, p. 42

la vegetación".⁴⁰⁶ Otro dato que complementa esta propuesta es que acabadas las ceremonias se mandaron renovar los *tzompantli* con las cabezas decapitadas de los cautivos sacrificados.⁴⁰⁷

En nuestro contexto de estudio, los restos humanos de individuos desmembrados probablemente estén representando, conforme al mito, los huesos-semillas, fecundadores de la Tierra⁴⁰⁸ y precursores de las plantas como podría ser el propio maíz. El mito ratifica que en la concepción religiosa mesoamericana los huesos son comparables a semillas; son la parte central del cuerpo, exactamente como lo son las semillas del fruto. Las semillas y los huesos son intercambiables. De acuerdo con otro mito, el hombre fue creado con ceniza y huesos de muertos⁴⁰⁹, y en otra versión recogida en el *Popol Vuh* fue hecho de granos de maíz.⁴¹⁰ Los antiguos nahuas creían que la fuerza vital residía en los huesos, ya que parte de la fuerza sobrenatural que habían tenido los hombres quedaba almacenada en sus restos óseos. Cuenta la *Histoire du Mechique*:

[...] y por esta causa los que después fueron creados hacían quemar todos los cadáveres y guardaban la ceniza porque esperaban que Mictlanteuctli, que era el dios de los infiernos, los dejaría salir y que así resucitarían otra vez.⁴¹¹

El mito lo ratifica: Quetzalcóatl debe tomar el principio de la vida de los huesos del Mictlan.⁴¹² Lo que va a buscar Quetzalcóatl en el Mictlan son los huesos-jade *chalchihuitl* que atesora Mictlantecuhtli. La metáfora *chalchihuitl* "agua-jade" connota además la sangre fértil del sacrificio. Dentro del mismo complejo simbólico, el vocablo náhuatl para "semen" es *omicetl* de *omitl* "hueso" y *cetl* "tuétano". El semen, semilla de la vida, es agua y su contraparte fuego. Al perder el agua durante la cremación los restos óseos la tienen que recibir de nuevo para que resurja la vida como lo expresa Johansson.⁴¹³ Dice este autor que la parte ritual correspondiente al esquema mítico que estableció Quetzalcóatl *in illo tempore* cuando sangró su miembro viril sobre los huesos molidos por Quilaztli, lo representa probablemente el hecho de arrojar los corazones de los esclavos sacrificados en el fuego así como el de echar su sangre

⁴⁰⁶ Alvarado Tezozómoc, 1944, pp. 141 y 151

⁴⁰⁷ Alvarado Tezozómoc, 1944, p. 152

⁴⁰⁸ Gómez de Orozco, 1945, p. 42

⁴⁰⁹ *Histoire du Mechique* en Tena, 2002, p. 149

⁴¹⁰ *Popol Vuh*, 1980, p. 62

⁴¹¹ *Histoire du Mechique* en Tena, 2002, p. 147

⁴¹² *Histoire du Mechique* en Tena, 2002, p. 149; Leyenda de los Soles en Tena 2002, pp. 179-181

⁴¹³ Johansson, 2002, pp. 73, 143.

sobre las cenizas.⁴¹⁴ Así, los huesos parecen constituir el principio orgánico de todo ser. Es a partir de los huesos que se crea al hombre y es el hueso o esqueleto desarticulado lo que constituye el fin del proceso.⁴¹⁵

Estas ideas se refuerzan al apoyarnos en las investigaciones de Furst, quien al comentar el *Códice Vindobonensis mexicanus I*, indica que la aparición de cráneos, mandíbulas descarnadas y esqueletos no debe interpretarse como simbología de la muerte, sino de la generación y de la fertilidad. Argumenta que las deidades del maíz, la Tierra y la fertilidad siempre se representan con calaveras o mandíbulas descarnadas. Más aun, el aspecto esquelético es atribuido exclusivamente a las figuras que crean o generan la vida y a las deidades de la vegetación.⁴¹⁶ Estas ideas también han sido desarrolladas por Johansson. En el contexto mítico, y al ubicar a Tamoanchan como el lugar predilecto de la regeneración, dice: "los huesos son la verdadera materia prima de la generación del hombre". Al morir, el proceso orgánico de descomposición del cadáver culmina con el estado de hueso que representa esta materia prima de un renacer potencial.⁴¹⁷

Conforme a los planteamientos de López Austin, los prototipos del origen, de la muerte y de la regeneración del hombre están metaforizados en el ciclo del maíz: en el Tlalocan el ser humano, tal como una semilla, espera el encuentro de las fuerzas frías y calientes para que se inicie el acto de su creación. Luego, el hombre nace como brote sobre la Tierra, en el *tlalticpac*, y allí vive como mazorca de maíz, transformándose continuamente hasta llegar a la muerte, mientras una parte de él, la esencia, regresará al estado puro de semilla en lo más profundo del inframundo, listo para una nueva regeneración.⁴¹⁸ De esta forma, la vida brotaba de la muerte, como la pequeña planta del grano de maíz que se descompone en el seno de la Tierra. Una referencia del ciclo del maíz como una metáfora de la vida humana y de la fuerza antropogénica de la vegetación se representa de manera realista en un mural del Templo Rojo en Cacaxtla (figura 55).

⁴¹⁴ Johansson, 2002, p. 141.

⁴¹⁵ Johansson, 2002, p. 74.

⁴¹⁶ Furst, 1978, pp. 22, 55 y 318.

⁴¹⁷ Johansson, 2002, pp. 74, 88.

⁴¹⁸ López Austin, 1994, pp. 223-225

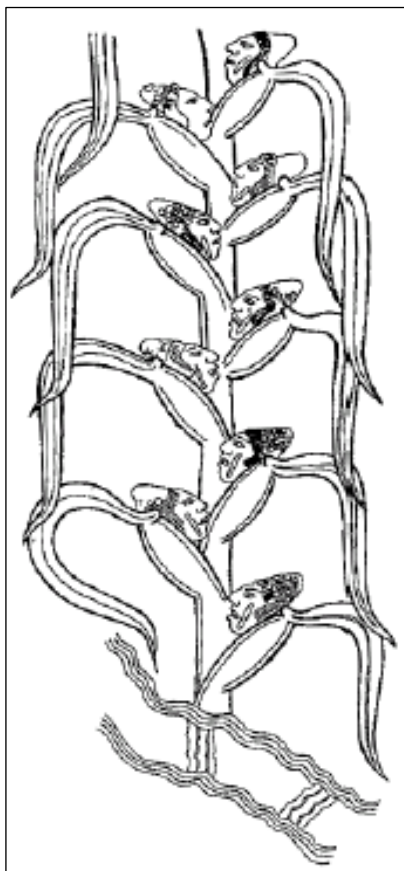


Fig. 55 Planta de maíz, donde las mazorcas son sustituidas por cabezas humanas, pintura mural del Templo Rojo de Cacaxtla (Piña Chan, 2000, p. 49).

Se establece, a la luz de estos argumentos, una mejor comprensión acerca del simbolismo de las formas esqueléticas, que permite vincular los restos óseos con la fertilidad agrícola y la generación de la vida. Las ideas vertidas, nos aproximan al significado que dentro del ritual se le atribuiría a las partes óseas de individuos desmembrados asociados, como ya lo referí, a una abundante cantidad de restos de frutos, semillas y vegetales comestibles como lo demuestra el estudio de los sedimentos de los depósitos aquí aludidos.

Procedencia de las víctimas sacrificadas en Tenochtitlan

Las víctimas destinadas al sacrificio las aportaban los guerreros, los grupos ocupacionales y eventualmente los *tlatoque* o Señores. Estas podían ser de cualquier sexo y edad, se sabe que generalmente eran cautivos de guerra o esclavos, y en contadas ocasiones era gente del pueblo o de la nobleza. Las ofrendas humanas eran entregadas a los sacerdotes para que llevaran a cabo la occisión ritual y, así, aportaran la energía vital de los seres humanos a los dioses: la de los guerreros cautivos sería destinada al Sol y la de los esclavos a los dioses del agua y de los mantenimientos.⁴¹⁹ Los rituales, principalmente los sacrificios humanos, tenían la finalidad de restaurar las fuerzas de los dioses y propiciar sus favores para que ellos, a su vez, mantuvieran en existencia al universo. El hombre contribuía con sus ofrendas humanas para ese buen funcionamiento.⁴²⁰ Los sacrificios eran ofrecidos por la comunidad para recibir, en los momentos de crisis, los beneficios relacionados con las necesidades de supervivencia física y de cohesión del grupo,⁴²¹ lo cual se buscaba a través de la representación de los mitos con los que se pretendía regenerar la naturaleza y renovar el pacto con las deidades.

La justificación de la dominación y conquista de otros pueblos, derivaba de la actividad religiosa. Hasta donde entendemos hoy día, las guerras floridas, *xochiyaoyotl*, cuyo objeto era mantener el espíritu bélico, ya sin el aliciente del botín, formaron parte del culto de sacrificio. Las establecieron para capturar víctimas, por eso valoraron más la captura para la fiesta del sacrificio que su muerte en el campo de batalla. Los sacrificios humanos tenían la doble intención de alimentar tanto al Sol y a la Tierra para mantener el universo en equilibrio. Para ello había una gran cantidad de sacerdotes entendidos en el arte de nutrir a los dioses y lograr su complacencia para posibilitar la permanencia del mundo y la situación privilegiada de México–Tenochtitlan en él. El poder político emanaba de las conquistas militares y éstas eran el producto de la especialización en la guerra gracias a un poderoso y elaborado aparato bélico. Era necesario entablar guerras para conseguir víctimas. Es conocido que la guerra sagrada tenía por objeto alimentar al Sol y a la Tierra; en *ochpaniztli* se comenzaba por alimentar a la Tierra; en la fiesta paralela de *tlacaxipehualiztli*, se hacía la guerra para alimentar a ambos.

⁴¹⁹ González Torres, 1985, p. 6

⁴²⁰ Nájera, 2003, p. 41

⁴²¹ González Torres, 1985, p. 304

Pero también, un gran número de las guerras que emprenderían los mexicas tuvieron como excusa buscar cautivos para consagrar el *Huey Teocalli* o Templo Mayor. La consagración del templo dedicado a Huitzilopochtli y a Tláloc respectivamente, siempre fue motivo para sacrificar una gran cantidad de gente, pero los hubo también para celebrar la consagración de algún otro templo o monumentos religiosos, como los *temalacatl* o los *cuauhxicalli*, al igual que en la entronización o exequias de los gobernantes.

Se le atribuye a Tlacaélel, sabio consejero de varios gobernantes, ser quien introdujo durante el mandato de Itzcóatl, una nueva visión histórica y religiosa de Tenochtitlan, con el propósito de fomentar la grandeza del pueblo mexica. También se encargó de varios asuntos vinculados con la organización política, jurídica, económica, de jerarquía sacerdotal y las formas de culto a sus dioses. Respecto a esto último, a él se le atribuye la elevación del número de sacrificios humanos, ya que tenía la idea de que sólo de esta forma se podía preservar la vida del Sol. Durán y Tezozomoc describen varios casos históricos de ceremonias que los mexicas hacían en Tenochtitlan con los cautivos, al regreso de incursiones militares victoriosas.

Durante el reinado de Motecuhzoma Ilhuicamina (1440-1468) se reedificó de nuevo el templo en honor a Huitzilopochtli. Éste extendió los dominios de Tenochtitlan, consolidando conquistas en lo que hoy son los estados de Morelos, Guerrero, Veracruz y Oaxaca. De acuerdo con Durán en la guerra que enfrentaron los mexicas contra los *chalcas* durante su mandato, una vez vencidos estos últimos, se capturaron quinientos hombres que fueron sacrificados bañando con su sangre las gradas y el santuario del dios Huitzilopochtli.⁴²² De igual forma, durante la fiesta de *tlacaxipehualiztli* se hicieron sacrificios con los *huastecas* al inaugurar el *temalacatl* cuya construcción ordenó⁴²³ y al inaugurar un nuevo *cuauhxicalli* fueron sacrificados los cautivos provenientes de Coixtlahuacac, en honor al Sol.⁴²⁴

A Axayácatl (1468-1481) le tocó emprender las campañas militares contra los *mazahuas*, *matlatzincas* y *otomíes*, pero antes se ocupó de vigilar cómo esculpían la que describe como "piedra famosa y grande, muy labrada, donde estaban esculpidas las figuras de meses, años, días y semanas".

⁴²² Durán, 1995, t. I, p.194.

⁴²³ Durán, 1995, t. I, pp. 224-225 y 227.

⁴²⁴ Durán, 1995, t. I, pp. 244 y 248.

Dijo el rey [...], y para que haya razón y ocasión de guerra, es necesario que yo les envíe a decir a los matlatzincas toluqueños, que quiero poner una batea para el brasero de tetzahuitl Huitzilopochtli [...], y acabado el término enviaré mucha gente de guerra a traerla [...] y en llegando al río de Chicnauatenco [...] en la puente saldréis con vuestra gente y armas a romper y desbaratarlos, pero ha de ser de manera que prendáis en la guerra mucha gente de los de Toluca Matlatzinco, para el sacrificio de nuestro templo y Cú.⁴²⁵

También en la puesta en uso de un nuevo *temalacatl* ordenado por Axayácatl hubo sacrificios de los cautivos en la guerra contra los matlatzincas. Conmemoración que se hizo según Duran en *tlacaxipehualiztli*. Invitando a los señores de las provincias de Cempoala y Quiahuiztlan.

Los señores y principales que fueron llamados para esta fiesta y sacrificio, estaban tan espantados y fuera de sí de ver matar y sacrificar tantos hombres, y tan atemorizados, que casi no sabían de sí.⁴²⁶

Durante el gobierno de Ahuítzotl (1486-1502) llevó sus conquistas hasta la región del Istmo de Tehuantepec y Soconusco; asimismo logró penetrar más allá del río Suchiate, actualmente, la frontera entre México y Guatemala. De acuerdo con Durán, en su coronación se sacrificaron casi mil gentes de las provincias de Xilotepec y Chiahtla.⁴²⁷ Otro tanto se hizo al inaugurar durante su reinado la ampliación del Templo Mayor que fue una de las más suntuosas de cuantas hubo. En esta celebración se sacrificaron cautivos de guerra de varias provincias. La obra había durado cerca de cuatro años concurriendo a ella un número prodigioso de trabajadores, mientras se llevaba a cabo, salió Ahuítzotl a varias campañas y todos los enemigos que en ella se capturaron se reservaron para la fiesta de la dedicación. La fiesta duró cuatro días, en cuyo tiempo fueron sacrificados en lo alto del templo todos los cautivos que se habían hecho en los cuatro años anteriores. Durante los sacrificios, ordenaron las víctimas en dos hileras de a media legua cada una, que comenzando en las calzadas de Ixtapalapa y Tlacopan, iban a terminar al mismo templo y según iban llegando eran prontamente sacrificados.⁴²⁸

⁴²⁵ Alvarado Tezozomoc, 1994, pp. 203-204, Durán, 1995, p. 333

⁴²⁶ Durán, 1995, t. I, pp. 331-332 y 335.

⁴²⁷ Durán, 1995, t. I, p. 385.

⁴²⁸ Durán, 1995, t. I, pp. 403-404.

El numero que avia dellos, lo qual fué luego hecho, y se alló que avia entre vetxotzincas y tlaxcaltecas y atliscas y tliihquitepecas y cholultecas y zacatecas y zapotecas y guastecas, tzincoacas y tuzapanecas y tlapanecas, ochenta mil cuatrocientos hombres que sacrificar en estrena del templo de México y solenidad del [...].⁴²⁹

Alva Ixtlilxóchitl al referirse a estos mismos festejos en el mes de *tlacaxipehualiztli* señala que fueron los más fastuosos de que se tiene noticia.

[...] todos los cuales fueron sacrificados ante este estatuario del demonio, y las cabezas fueron encajadas en unos huecos que de intento se hicieron en las paredes del templo mayor [...].⁴³⁰

Mientras que Alvarado Tezozómoc registra estos sacrificios de la forma siguiente:

[...] duraron las muertes y cruel carnicería cuatro días naturales, que ya hedía la sangre y los corazones de los muertos; los cuerpos y tripas los llevaban luego a echar en medio de la laguna mexicana detrás de un peñón que llamaban Tepetzinco [...] porque *las cabezas de estos cuerpos inocentes las plantaban en las paredes del templo de Huitzilopochtli en las tres paredes de dentro* [...] estaba la ciudad hediendo de la sangre, muertos y cabezas de los indios de tziuhcoacas, tamapachcas y tuzapanecas.⁴³¹

Otro tanto hizo Moctezuma II (1502-1520) quien robusteció en tal forma los dominios de Tenochtitlan que, poco antes de la conquista española, abarcaban la mayor parte de los actuales estados de México, Hidalgo, Puebla, Morelos, Veracruz, Guerrero, Oaxaca, hasta apartadas regiones de Chiapas y poco más allá de los límites de Guatemala, sacrificándose por igual durante su mandato un gran número de cautivos en el engrandecimiento del templo principal.

Pasados algunos días de la conseguida victoria de Cuextlan y Tuxpan acordó Moctezuma, de que pues era mucha la gente de estas provincias [...], que ellos ensalzasen y aventajasen la altura de la casa y templo de Huitzilopochtli, y que allí ni más ni menos se comenzase el sacrificio [...] con matar allí a los huastecos presos [...], y en medio se puso el tajón adonde habían de ser muertos los tales esclavos habidos en guerra.⁴³²

⁴²⁹ Durán, 1995, t. I, pp. 399-400

⁴³⁰ Alva Ixtlilxóchitl, 1975, v.II, p. 157; el subrayado es mío.

⁴³¹ Alvarado Tezozómoc, 1944, pp. 150-151; el subrayado es mío.

⁴³² Alvarado Tezozómoc, 1944, pp. 114-115.

Dos años estuvieron trabajando en la dicha obra. Finalizada de un todo, dijo Moctezuma muy contento a Cihuacoatl y a Tlacaeleltzin:

[...] estrenemos el templo cú, y tajón, críese el sol, como suyo que es todo, y es menester que allí sean sacrificados los esclavos de Cuextlan y tuxpanecas gentes de la costa y mar.⁴³³

Al regreso de la guerra contra los de Yanhuitlan Moctezuma hizo sacrificar a más de mil cautivos mixtecos, se esperó para la gran inauguración la llegada de la fiesta de *tlacaxipehualiztli*.

[...] Así volvieron a México con la presa de los de Yancuitlan para el sacrificio [...] donde llegada la fiesta de los desollados, fueron sacrificados los indios presos que truxeron de Yancuitlan, que pasaron de mil [...].⁴³⁴

También se hizo sacrificio con cautivos provenientes de Nopala e Icpactepec.

[...] ya los esclavos presos y cautivos de [Nopalla e Icpactepec] estaban puestos en dos ringleras [...] y así luego los llevaron a los pies del gran ídolo Huitzilopochtli [...] subido Moctezuma a lo alto del templo de Huitzilopochtli, hizo luego sacrificio [...].⁴³⁵

Una versión interesante es la de Alvarado Tezozomoc, quien dice que llegada la fiesta de *tlacaxipehualiztli*:

[...] llamó Moctezuma a los sacerdotes, que llaman Tlamacazque, y les dijo [...] porque habemos llegado al tiempo de desollar y aspar en sacrificio a los vencidos en guerras: y mirad no erréis en esto, porque han de venir a ver este sacrificio y fiesta todas las gentes, de más de treinta o cuarenta leguas en esta corte [...]. Llegados todos los principales de todos los pueblos comarcanos, y llegados el día propio del sacrificio [...].⁴³⁶

El hecho de que los señores de los territorios conquistados asistieran a estas ceremonias de sacrificios humanos expresaba simbólicamente la dependencia política de estos lugares con respecto a Tenochtitlan. La fiesta principal a la que concurrían era *tlacaxipehualiztli*. Se observa que a través de estos rituales prevalecía el funcionamiento de ciertas relaciones políticas con el exterior. Los señores de los pueblos conquistados tenían la obligación de acudir a Tenochtitlan

⁴³³ Tezozomoc, 1944, p. 116.

⁴³⁴ Durán, 1995 t. I, p. 500.

⁴³⁵ Tezozomoc, 1944, p. 410.

⁴³⁶ Tezozomoc, 1944, pp. 117-119.

y estar presentes en estas fiestas, con ello se trataba de impresionarlos e infundirles temor, mientras que, cuando se hacía la invitación a los pueblos aún no conquistados los mexicas expresaban un tipo de relaciones políticas. Dice Durán al respecto:

[...] es de saber que todos los señores de aquestas ciudades contrarias y enemigas de México, siempre que venían convidados [...] así los unos como los otros entravan y salían y estaban ocultos y escondidos, que la gente de la ciudad, ni estrangera que acudía á las fiestas, no los veía, ni lo sabía [...] y así ya tenía Moctecuhzoma hechos lugares ocultos y secretos para este efecto [...].⁴³⁷

La causa de este secreto era para no dar sospecha á la gente común, de soldados y capitanes, que los reyes y señores se aliavan y consertavan y hacian amistades á costas de sus vidas y derramamiento de sangre, así de los unos como de los otros, y para quitar esta sospecha y ocasión de murmurar y por ventura de algun alboroto, los tenían ocultos y escondidos á los reyes y señores de aquestas provincias dichas [...].⁴³⁸

Los *pipiltin* o nobles mexicas intentaban convencer al pueblo de las ventajas de la guerra, y para cumplir su propósito recurrieron a su cosmovisión: se fomentó entonces una mística guerrera y religiosa; se exaltó la figura heroica del guerrero que mantenía el equilibrio cósmico, y se prometió una vida ultraterrena de gloria a quienes cayeran en combate. Los mitos cosmogónicos que narraban la anterior destrucción del Sol y la amenaza latente de un futuro cataclismo sirvió a los fines de la nobleza: el Sol debía ser mantenido vigoroso sobre el firmamento para que la especie humana no pereciera. La guerra era el medio por el cual se obtenía el alimento divino: la sangre y los corazones de los enemigos capturados en combate. Los ejércitos victoriosos se convertían así en los salvadores de la humanidad, ya que con su esfuerzo nutrían a este nuevo elemento supremo de la creación. De esta forma, el guerrero pasa del campo mítico al campo de batalla llevando a cuestas su misión sagrada.

⁴³⁷ Durán, 1995, t. I, p. 504

⁴³⁸ Durán, 1995, t. I, p. 398.

Consideraciones finales.

En la vida religiosa del pueblo mexicana los ritos tenían una importancia fundamental y entre estos destaca el sacrificio humano, la ofrenda máxima que se podía hacer a los dioses. La razón de ser de los sacrificios se debe a que estaba vigente la creencia acerca de que había una energía en el cosmos que era compartida por todos los seres vivos –plantas, animales y el hombre, incluyendo a los propios dioses–, la que había necesidad de intercambiar, esto era fundamental en su cosmovisión. Por ello, al inicio de la investigación, expuse que la necesidad del sacrificio de dioses y de seres humanos parece impregnar el pensamiento religioso mexicana, lo que se refleja en varios de sus mitos. El sacrificio fue uno de los acontecimientos primordiales en los mitos de creación y los rituales del periodo Posclásico en el centro de México. Eran un reflejo y evocación de aquellos sucesos.

Así que, después de haber incursionado en el contenido de los mitos se analizó la función del ritual, entendido este como un conjunto de reglas establecidas para celebrar el culto y las ceremonias religiosas, en donde el hombre trata de relacionarse con sus dioses, a través de expresiones y actos materiales. Partí de la idea de que un ritual se podía cumplir de manera más conveniente si se conocía el origen, es decir, el mito que cuenta cómo había sido efectuado la primera vez. A favor de este planteamiento, recurrí al conocimiento teórico acerca de la existencia de una conexión, entre los mitos, con los cultos y sus respectivas relaciones en el curso de una ceremonia con sus distintos actos. Y con base en estos relatos, se planteó el hecho de que mediante un acontecimiento importante, en cuyo centro se sitúa el sacrificio de una deidad y, en relación con ella, se da el origen de las plantas alimenticias y la forma actual de todo lo existente. En ocasiones, fue posible identificar al ser divino sacrificado mayormente con la Tierra, en nuestro caso en particular. A estos seres dominantes en un “tiempo originario” se les comparó con las deidades *dema*, caracterizados como dioses cuya muerte es creadora por dar lugar al origen de diversos elementos del mundo, y como lo referí en su momento, especialmente las plantas que sirven de alimento a los humanos. La existencia de dichas deidades es temporalmente limitada, viven dentro del hombre porque los alimentos que este consume salieron de su cuerpo. Están relacionadas con la muerte, con el inframundo y con lo que surge de la Tierra, es decir, los productos que emergieron de su cuerpo a raíz de su

muerte, por lo tanto mueren pero no de manera definitiva, ya que renacen cada vez que resurgen las plantas que originaron. Así, al abordar el tema de la decapitación y el desmembramiento corporal, como parte del ritual, en los festejos cíclicos que se hacían en el recinto sagrado de Tenochtitlan, expuse que con ello se restablecía el misterio de los orígenes y de la actuación de los dioses. De esta forma, en el ritual de sacrificio, la víctima que personifica a este tipo de deidad, representa también aquel acontecimiento del tiempo originario, cuya repetición constante no significa otra cosa que el volver a recordar aquella acción divina, que se sitúa al principio de los tiempos y de la que deriva todo cuanto existe sobre la Tierra.

La muerte del dios, la homología del mito y el rito, hace que el tiempo originario esté presente de nuevo en una dramatización en la que el numen perece durante la fiesta. El ser humano que muere durante el ritual se identificaría, primero, con la personificación divina de la semilla que se entierra y muere antes de germinar y, posteriormente, con otras etapas del proceso de desarrollo de la planta, específicamente del maíz en este caso. Estos actos estarían reflejando mitos de la tradición agraria y con los que tratarían de propiciar mágicamente los fenómenos benéficos para la agricultura. También, de esta manera, se trató de explicar no sólo la muerte ritual, sino como en ciertos casos, la ingestión ritual de la carne del occiso, que ya no es su cuerpo, sino el vegetal que su cuerpo como doble de la deidad ha producido. Por ello, se planteó que el mito parte de la contradicción vida-muerte. El dios ha de morir para renacer –así como la planta del maíz– y el nacimiento puede provocarse, por tanto, con la muerte. En el ritual, la muerte de la divinidad recordaba su sacrificio arquetípico, que aseguraba el proceso cíclico de la fertilidad de las semillas en plantas alimenticias. Cuando se sacrificaba un ser humano para que germinara el grano, aún se conservaba la metáfora mágica, la muerte de éste imitaba la muerte de la semilla. Ciertos rituales conservaban la analogía que vinculaba lo biológico con un elemento del proceso natural que imitaba y pretendía propiciar.

Se expuso asimismo, que mediante los sacrificios donde estaban presentes la decapitación y el desmembramiento corporal, muchas de las veces, era a las representaciones de las deidades terrestres a las que se dedicaba el culto y los ritos. Entre las deidades del panteón mexica encuentran correspondencia con este tipo de divinidades Tlaltecuhli, deidad que de acuerdo al mito, fue desmembrada por otros dioses, quedando dividido originalmente el gran

ser primigenio en dos partes opuestas y complementarias: la Tierra y el cielo. Cada miembro se convierte en una especie vegetal o en parte del relieve terrestre. En este mismo esquema mítico otras deidades se inmolan voluntariamente para que de su cuerpo o de sus restos óseos surjan los productos que sirven de alimento al hombre. Al analizar los ritos que de cierta manera tienen relación con los materiales de estudio diferencié, que en torno a las ceremonias nahuas donde la práctica de decapitación se ve vinculada con la agricultura, las fuentes indican que en la mayoría de los casos las víctimas son mujeres; el rito atañe sólo a diosas terrestres o creadoras, denominadas como "diosas-madres". Por lo que exalté la importancia ritual que se da a la mujer en el ciclo de los cultivos y su producción.

También puntualicé que en las ceremonias que conmemoraban el sacrificio de Toci, Chicomecóatl y Xilonen respectivamente, se reactualizaba con su muerte el agotamiento y la regeneración de la Tierra. Provocaban su rejuvenecimiento, su fecundación y el nacimiento del maíz. Estos rituales son dirigidos a la Tierra, porque es a ella a la que se compele a responder con la fertilidad agrícola, por medio de la repetición del mito del desmembramiento de las deidades en el tiempo originario. Es por ello, que al abordar el simbolismo de los elementos provenientes del Templo Mayor, considero que estos nos remiten a determinados momentos y a las diversas funciones que se le adjudican a dicha deidad terrestre. En una de estas funciones Tlaltecuhli, como Señor de la Tierra, guarda estrecha relación con el agua, con el Sol y con el inframundo. En otro de sus aspectos, en su carácter de *Cipactli*, es la Tierra, en cuya superficie nacen las plantas y los granos que alimentarán al hombre. Fue importante destacar que se trata de una divinidad que ocupa o simboliza el nivel terrestre, es el *Cipactli* que relatan los mitos de creación. Era el lugar donde se producía la vida, puesto que de ahí nacían el Sol y las plantas útiles, pero también en este complejo segmento del universo se emplazaban tanto el Mictlan, el lugar de los muertos, como el Tlalocan, el paraíso de las deidades de la lluvia. Era el tránsito de los seres por el inframundo, tras su muerte, lo que alimentaba y fecundaba a la Tierra haciendo posible que fructificara. Por esta razón al Tlalocan se le concebía como un inmenso granero donde se guardaban riquezas tales como el agua, los seres vegetales y todos los poderes del crecimiento.

Muchos de los elementos a los que se asocian los cráneos de decapitados, parecen haber formado parte de su recreación. Tal es el caso de la fauna marina en general en la que algunos autores ven la presencia misma del mar en el Templo Mayor; de las piedras y los metales, que en el pensamiento mesoamericano constituían algunas de las riquezas del frío inframundo; de la fauna acuática y sus representaciones, que sabemos formaban parte de las ofrendas que se hacían al agua; figuras en forma de serpiente, esta última relacionada con los poderes generativos de la Tierra y con las representaciones de las "diosas madres"; máscaras antropomorfas de piedra verde, en ocasiones decoradas con los atributos faciales de Tláloc.

Distingo en los elementos de los Complejos de ofrendas provenientes del Templo Mayor, que las divinidades terrestres se manifiestan bajo dos aspectos contrastados. Primero como fuentes inagotables de fecundidad, como diosas del maíz. En su otro aspecto, revestidas de atributos macabros, llevando máscaras de calaveras, son guerreras coronadas de plumas de águila que simbolizan la Tierra donde el Sol, Xiuhtecuhtli, cada atardecer, encuentra su sepultura. Se advierte en el desarrollo de la investigación que dentro del panteón mexica seres asociados con la Tierra y su fertilidad presentan una relación directa en el ritual de sacrificio con la práctica de decapitación y con la de desmembramiento.

Igualmente se reconoció que no sólo el Sol gozaba del sacrificio humano en relación con la sangre y los corazones, sino que también la Tierra debía ser alimentada con los mismos elementos, para que su fertilidad permitiera subsistir a los hombres mediante sus frutos. De esta forma, los poderes germinativos de la Tierra y el agua se manifestaban sobre su superficie en el alimento. Su sustancia hacía que las plantas germinaran, crecieran, fructificaran y murieran. Elementos de fertilidad se encuentran muy ligados al grupo anterior, ya que el interior de la Tierra era el sitio donde se guardaban los poderes del crecimiento y de la generación de vida. Específicamente dentro de este campo de significación es posible ubicar a las vasijas efigie, con imágenes de deidades de la vegetación como lo son las representaciones de diosas del maíz, y las cuales estaban llenas de cuentas y pequeños objetos de piedra verde como símbolos de fertilidad; o como otra vasija que tenía pintado en su tapa al dios Tláloc vertiendo agua.

Al hablar del Templo Mayor se hizo referencia también al concepto cerro-templo, a la montaña sagrada, al cerro de los mantenimientos, al Tonacatépetl, donde las semillas se retiraban del mundo de los hombres para ir a depositarse en un gran recipiente subterráneo donde se conservaban inactivas hasta que llegaba de nuevo la oportunidad del retorno. Este gran recipiente era el Tlalocan, una de las regiones del mundo de los muertos y custodiada por Tláloc. Ahí en su interior, las semillas estaban inactivas, como muertas. La muerte era la gran preparación de la vida de los futuros seres; era la actividad cósmica escondida en la oscuridad de la Tierra; en cambio, la vida era el antecedente de la muerte, la actividad cósmica realizada bajo los rayos del Sol, es decir, de Xiuhtecuhtli. Aquí es donde queda manifiesta la importancia de la actividad de ambas deidades, de Tláloc y Xiuhtecuhtli, creo que a ello se debe el que estén siempre presentes presidiendo los depósitos ofrendados. Anoté que Xiuhtecuhtli en lo particular, por ser una deidad relacionada con diversos aspectos de la naturaleza podía ser localizado en los tres sectores del cosmos: el cielo *Ilhuicatl*, en la superficie terrestre o *Tlalticpac* y el inframundo o *Mictlan*, y por encontrarse en el eje del mundo, permitía la comunicación entre estos tres niveles, desde los cuales incidía sobre la naturaleza para propiciar su regeneración periódica.

Se resume, por lo tanto, que las ideas vertidas en que se asocian las deidades relacionadas con la Tierra y el culto a Tláloc en general, están íntimamente ligadas a un sector de la sociedad cuyas actividades son mayoritariamente agrícolas, mientras, que el culto solar de Huitzilopochtli, está asociado a la élite, a los gobernantes, y a los guerreros. De esta forma, el culto a Tláloc y a las otras deidades terrestres se relaciona con el maíz y la fertilidad agrícola, la preocupación fundamental es en torno al mantenimiento, mientras que el culto a Huitzilopochtli está asociado con la guerra, el tributo, la conquista y el sacrificio humano en mayor grado.

A N E X O 1

FOTOGRAFÍAS

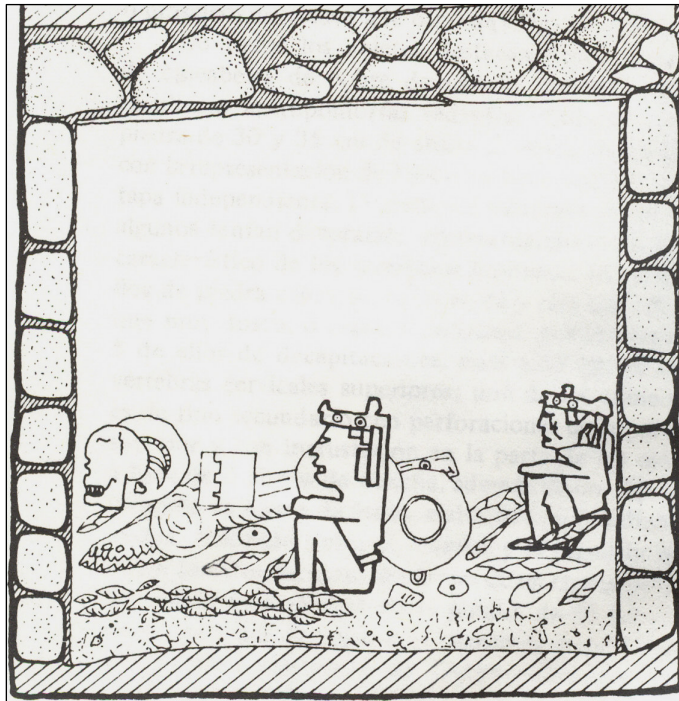


Ilustración 1. Vista lateral de la ofrenda 1 (García y Arana, 1978).



Foto 1. Ofrenda 6 (Fototeca Museo del Templo Mayor).



Foto 2. Ofrenda 11 (Fototeca Museo del Templo Mayor).



Foto 3. Ofrenda 13 (Fototeca Museo del Templo Mayor).



Foto 4. Ofrenda 17 (Fototeca Museo del Templo Mayor).



Foto 5. Ofrenda 20 (Fototeca Museo del Templo Mayor).

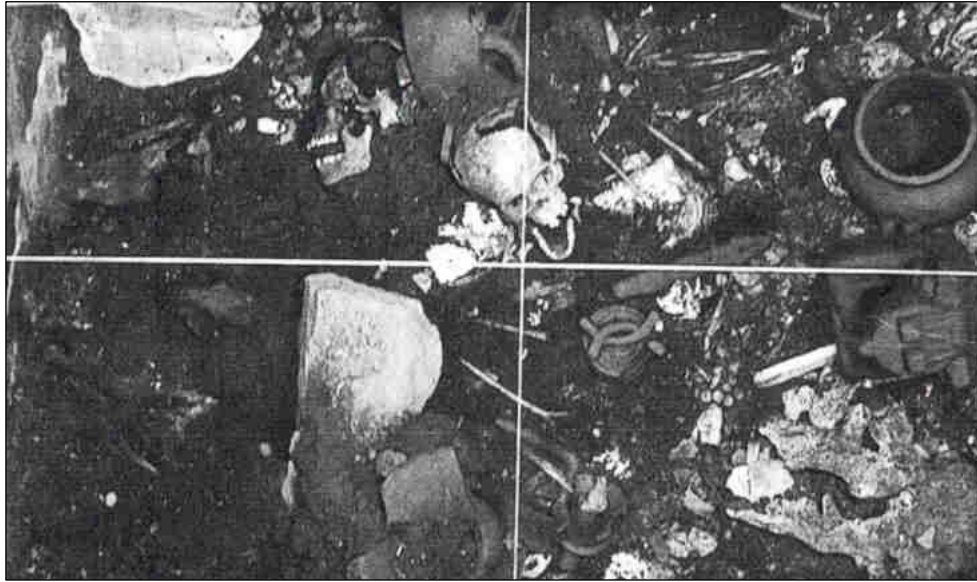


Foto 6. Ofrenda 23 (Fototeca Museo del Templo Mayor).



Foto 7. Ofrenda 60 (Fototeca Museo del Templo Mayor).



Foto 8. Ofrenda 88 (Fototeca Museo del Templo Mayor).



Foto 9. Escultura de Xiuhtecuhtli, Complejo A (Fototeca Museo del Templo Mayor).



Foto 10. Escultura de Xiuhtecuhtli, Complejo A (Fototeca Museo del Templo Mayor).



Foto 11. Vasijas Tláloc, Complejo A (Fototeca Museo del Templo Mayor).



Foto 12. Vasijas Tláloc, Complejo A (Fototeca Museo del Templo Mayor).



Foto 13. Escultura de Mictlantecuhtli en forma de vaso, ofrenda 6 (Fototeca Museo del Templo Mayor).



Foto 14. Algunos de los cuchillos-rostro, Complejo A (Fototeca Museo del Templo Mayor).



Foto 15. Olla efigie con deidad de la fertilidad conteniendo copal, ofrenda 11 (Fototeca Museo del Templo Mayor).



Foto 16. Olla efígie con deidad de la fertilidad conteniendo copal, ofrenda 23 (Fototeca Museo del Templo Mayor).



Foto 17. Máscara-cráneo de la ofrenda 6 (Fototeca Museo del Templo Mayor).



Foto 18. Máscara-cráneo de la ofrenda 6 (Fototeca Museo del Templo Mayor).



Foto 19. Brasero con moño de la ofrenda 17 (Fototeca Museo del Templo Mayor).



Foto 20. Cráneos de la ofrenda 1 (García Cook y Arana, 1978).



Foto 21. Cráneos con sus respectivas vértebras cervicales, ofrenda 6 (Fototeca Museo del Templo Mayor).

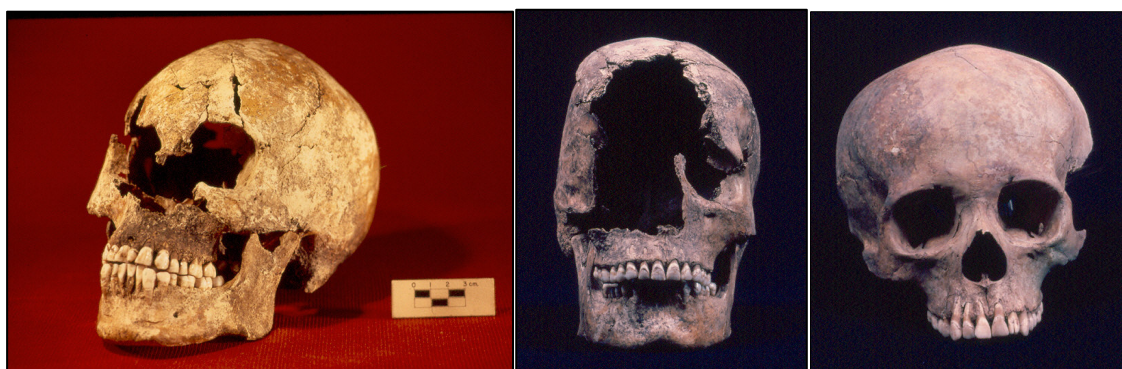


Foto 22. Cráneos de la ofrenda 16, (Fototeca Museo del Templo Mayor).



Foto 23. Cráneo de la ofrenda 23 (Fototeca Museo del Templo Mayor).



Foto 24. Detalle de la ofrenda 24, Xiuhtecuhtli junto a un espadarte de pez sierra (Fototeca Museo del Templo Mayor).



Foto 25. Vasija con efigie de deidad de la vegetación, ofrenda 58 (Fototeca Museo del Templo Mayor).



Foto 26. Vista parcial de la ofrenda 82 (Fototeca Museo del Templo Mayor).



Foto 27. Vista general de la ofrenda 98 (Fototeca Museo del Templo Mayor).

Bibliografía

Alcocer, Ignacio, *Apuntes sobre la antigua México-Tenochtitlan*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1935.

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, *Obras históricas*, edición de Edmundo O. Gorman, 2 vols., UNAM, México, 1975

Alvarado Tezozómoc, Fernando, *Crónica mexicana*, Editorial Leyenda, México, 1944.

Alvarado Tezozómoc, Fernando, *Crónica mexicáyotl*, trad. del náhuatl por Adrián León, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1992

Álvarez, Ticul y Aurelio Ocaña. "Restos óseos de vertebrados terrestres de las ofrendas del Templo Mayor, Ciudad de México", en Oscar J. Polaco (coord.), *La fauna en el Templo Mayor*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Asociación de Amigos del Templo Mayor/GV editores, México, 1991, pp. 105-148.

Alcina, José, "El agua primordial entre los mexicas", en Leonardo Manrique y Noemí Castillo, *Homenaje al Doctor Ignacio Bernal*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1997.

Angulo V., Jorge, "Una ofrenda en el Templo Mayor de Tenochtitlan", en *Boletín INAH*, núm. 26, México, 1966, pp. 1-6.

Benavente, Fray Toribio de (Motolinia), *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, apéndices, notas e índice, Edmundo O' Gorman, Editorial Porrúa, núm. 129, México, 1995.

Benítez Grobet, Laura, *Muerte y sacrificio en la Monarquía indiana de Fray Juan de Torquemada*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 2006.

Botella, C. Miguel, Alemán Inmaculada y Jiménez A. Silvia, *Los huesos humanos, manipulación y alteraciones*, Bellaterra, México, 1999, pp. 29-68.

Bourget, Steve, "Sacrificio humano, poder y religión en la cultura Moche", Ponencia presentada en el *Seminario nuevas perspectivas sobre el sacrificio humano entre los mexicas*, Leonardo López Luján y Guilhem Olivier organizadores, INAH/ Museo del Templo mayor, CONACULTA, México, 2007.

Broda, Johanna, "Los estamentos en el ceremonial mexica" en Carrasco, Pedro y Johanna Broda (eds.) *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, SEP/INAH, México, 1976, pp. 37-66.

Broda, Johanna, "Estratificación social y ritual mexica", *Indiana*, vol. 5, Berlin, 1979, pp. 45-81.

Broda, Johanna, "Templo Mayor as Ritual Space", en *The Great Temple of Tenochtitlan, Center and Periphery in the Aztec World*, Berkeley, University of California Press, 1987, pp. 61-123.

Broda, Johanna, "La expansión imperial mexicana y los sacrificios del Templo Mayor", en: *Mesoamérica y el centro de México*, (recops.) Jesús Monjarrás-Ruiz, Rosa Brambila y Emma Pérez-Rocha, Colección biblioteca del INAH, México, 1989, pp. 433-476.

Broda, Johanna, "Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza" en *Temas Mesoamericanos*, Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coord.), INAH/DGP/CONACULTA, México, 1996, pp. 427-468.

Broda, Johanna, "Paisajes rituales del Altiplano central" en *Arqueología Mexicana*, vol. 4 núm. 20, Editorial Raíces, México, 1996a, pp. 40-49.

Báez-Jorge Félix, *Los oficios de las diosas*, Editorial Biblioteca Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver., México, 2000.

Cabrera C., Rubén., G. Cowgill y S. Sugiyama, "El Proyecto Templo de Quetzalcóatl y la práctica a gran escala del sacrificio humano", en *La época clásica: nuevos hallazgos, nuevas ideas*, A. Cardós (ed.), MNA-INAH, México, 1990, pp. 123-146.

Carramiñana A., Elena, "Informe preliminar sobre la ofrenda zoológica dedicada a Coyolxauhqui", en *Arqueología*, núm. 3, INAH, México, 1988, pp. 225-250.

Caso, Alfonso, *Los calendarios prehispánicos*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1967.

Caso, Alfonso, *El pueblo del sol*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

Cazeneuve, Jean, *Sociología del rito*, Amorrotu Editores, Buenos Aires, 1971.

Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, prólogo de Mariano Cuevas, Editorial Porrúa, México, 1991.

Cervantes de Salazar, Francisco "Crónica de la Nueva España" en Francisco del Paso y Troncoso (comp.), *Papeles de Nueva España*, t. II y III, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, México, 1936.

Códice Borbónico, Manuscrito Mexicano de la Biblioteca del Palais Bourbon (Libro adivinatorio y ritual ilustrado), edición facsimilar de la de 1899 de París por Ernesto Leroux, Siglo XXI Editores, México, 1979.

Códice Borgia, comentarios por Eduard Seler, Fondo de Cultura Económica, 3 tomos, México, 1988.

Códice Durán, Arrendadora Internacional, México, 1990.

Códice Florentino, Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, ed. facs., 3 tomos, Secretaría de Gobernación/Archivo General de la Nación, México, 1979

Códice Laud, en Lord Kingsborough, *Antigüedades de México*, prólogo de Agustín Yáñez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, vol. III, México, 1964-1967, pp. 315-409.

Códice Madrid, en *Los códices mayas*, introducción y bibliografía de Thomas A. Lee., Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas, 1985, pp. 79-140.

Códice Magliabechiano, *The Book of the Life of the Ancient Mexicans containing and account of Their Rites and Superstitions*, edición facsimilar de la de 1903, 2 vols., introducción, traducción y comentarios de Zelia Nuttall, estudio de Elizabeth Hill Boone, Berkeley, University of California Press, 1983.

Códice Matritense del Real Palacio (textos de los informantes de Sahagún), edición facsimilar de Francisco del Paso y Trancoso, vol. VIII, Fototipia de Hauser y Menet, Madrid, 1907-1909.

Códice Vaticano Latino 3738 o Códice Vaticano Ríos, en: Lord Kingsborough, *Antigüedades de México*, prólogo de Agustín Yáñez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, 4 vols., Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, 1964-1967.

Códice Vindobonensis Mexicanus I, introducción y explicación Ferdinand Anders/Maarten Jansen/Gabina Aurora Pérez Jiménez, Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druckund Verlagsanstalt/ Fondo de Cultura Económica, Facsímil impreso en Austria, Libro explicativo Primera edición en México, 1992.

Códice Féyervary-Mayer, en Lord Kingsborough, *Antigüedades de México*, prólogo de Agustín Yáñez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, 4 vols., Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, 1964-1967.

Contreras, Eduardo, "Una ofrenda en los restos del Templo Mayor de Tenochtitlan", en Eduardo Matos Moctezuma (coord.), *Trabajos arqueológicos en el centro de la ciudad de México* (antología), SEP/INAH, México, 1979, pp. 199-204.

Chávez Balderas, Ximena, "Sacrificio humano y tratamientos mortuorios en el Templo Mayor de Tenochtitlán", Informe presentado a FAMSI, México, 2005.

Chávez Balderas, Ximena, *Sacrificio humano y tratamientos mortuorios en el Templo Mayor de Tenochtitlan*, Tesis de Mestría, UNAM, México, 2012.

De la Garza, Mercedes, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México, 1984.

De la Garza, Mercedes, "Mito de los orígenes como principio de identidad comunitaria: un ejemplo en el mundo maya", en *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines, II Coloquio*, Barbro Dahlgren (coord.), UNAM, México, 1990.

De la Garza, Mercedes, "Ideas nahuas y mayas sobre la muerte" en *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, Elsa Malvido, Grégory Pereira, Vera Tiesler (coord.) Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, CNCA / INAH, México, 1997, pp. 17-28.

De la Garza, Mercedes, "El juego de pelota según las fuentes escritas" en *Arqueología Mexicana*, vol. VIII (Julio-Agosto), núm. 44, México, 2000, pp. 50-53.

De la Serna, Jacinto, *Las idolatrías supersticiones dioses y ritos hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas y comentarios de Francisco del Paso y Troncoso, Ediciones Fuente Cultural, México, 1953.

Del Olmo Frese, Laura Elena, *La ofrenda 98: un acercamiento a la economía, política y cosmovisión mexicas*. Tesis de Licenciatura, ENAH, México, 1997.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Editorial Espasa Calpe, S.A., Madrid, 2001.

Durán, Fray Diego, *Historia de las indias de la Nueva España e islas de la Tierra Firme*, 2 tomos, Cien de México/CONACULTA, México, 1995.

Duverger, Christian, *La flor letal, economía del sacrificio azteca*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

Durkheim Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, trad. de Josefina Ludmer, Editorial Schapire, Buenos Aires, 1968.

Eliade, Mircea, "Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso", en *Metodología de la Historia de las Religiones*, Editorial Piados, Buenos Aires, 1967, pp.116-139.

Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno*, trad., de Ricardo Anaya, Alianza Editores, Madrid, 1982.

Eliade, Mircea, *Mito y Realidad*, Editorial Labor/Punto Omega, Traducción de Luis Gil, Barcelona, 1985.

Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, Biblioteca Era, México, 1996.

Espejo, Antonieta "Las ofrendas halladas en Tlatelolco", en *Tlatelolco a través de los tiempos*, Memorias de la Academia Mexicana de la Historia, v. IV, no. 5:15-1, México, 1945.

Furst, Jill Leslie, *Codex Vindobonensis Mexicanus I, A Comentary*, Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany, pub. 4, 1978.

Florescano, Enrique, *El mito de Quetzalcóatl*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

Florescano, Enrique, *Memoria Indígena*, Taurus, México, 1999.

Florescano, Enrique, "Los paradigmas mesoamericanos que unificaron la reconstrucción del pasado: el mito de la creación del cosmos; la fundación del reino maravilloso (Tollán) y Quetzalcóatl, el creador de estados y dinastías", en *Historia Mexicana*, LII: 2, CONACULTA, México, 2002, pp. 309-359.

Florescano, Enrique, "Imágenes y significados del dios del maíz" en *Sin maíz no hay país*, Gustavo Esteva, Catherine Marielle (coords.) CONACULTA/Museo Nacional de Culturas Populares/Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, México, 2003.

García Cook, Ángel y Raúl M. Arana. *Rescate arqueológico del monolito Coyolxauhqui*, INAH, México, 1978.

Girard, Raphael, *Historia de las Civilizaciones Antiguas de América*, t. III, Ediciones Istmo, Madrid, 1976.

Gómez de Orozco, F. (ed.), "Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España", en *Tlalocan*, Vol. II, México, 1945, pp. 37-63.

González Rul, Francisco., "Un Tzompantli en Tlatelolco", en *Boletín INAH*, núm. 3-5, México, 1963.

González Torres, Yólotl, "El culto a los muertos entre los mexicas", en *Boletín INAH*, núm.20, México, 1976, pp. 37-44.

González Torres, Yólotl, *El culto a los astros entre los mexicas*, SEP/ DIANA, México, 1979.

González Torres, Yólotl, *El Sacrificio humano entre los mexicas*, INAH-Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

González Torres, Yólotl, "Las deidades Dema y los ritos de despedazamiento en Mesoamérica" en *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines II Coloquio Barbro Dahlgren* (coord.), UNAM, México, 1990, pp. 105-112.

González Torres, Yólotl, "El Sacrificio humano entre los mexicas", en *Arqueología mexicana*, vol. XI, Núm. 63, México, 2003, pp. 40-45

Graulich, Michel, *Mitos y rituales del México antiguo*, Colegio Universitario de Ediciones Istmo, Madrid, 1990.

Graulich, Michel, "Los dioses del Altiplano Central", en *Arqueología Mexicana*, vol. IV, núm. 20, México, 1997.

Graulich, Michel, "Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca: La piedra del Calendario y el Teocalli de la guerra sagrada", en *De hombres y Dioses*, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, A.C., México, 1997a, pp. 155-207.

Graulich, Michel, *Ritos aztecas: las fiestas de las veintenas*, Instituto Nacional Indigenista México, 1999.

Graulich, Michel, "El sacrificio humano en mesoamérica" en *Arqueología mexicana*, vol. XI, núm. 63, CONACULTA/INAH, México, 2003, pp.16-21.

Guilliem Arroyo, Salvador, et al, "Ofrenda en el Templo Mayor de México-Tlatelolco", en *Revista de la coordinación nacional de arqueología* vol. 19, segunda época ene-jun, INAH, México, 1998, pp. 101-117.

Gussinyer, Jordi, "Una base para brasero ceremonial Tenochca" en *Boletín INAH*, No. 3, época II, México, 1972, pp. 17-22.

Gutiérrez, Solana Nelly, *Las serpientes en el arte mexicana*, UNAM, México, 1987.

Hernández Pons, Elsa y Carlos Navarrete, "Decapitación y desmembramiento en una ofrenda del centro ceremonial de México-Tenochtitlan", en *De Hombres y Dioses*, Xavier Noguez/Alfredo López Austin (coord.) El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, A.C., México, 1997, pp. 59-108.

Heyden, Doris, *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, UNAM, México, 1983.

Heyden, Doris, *México, orígenes de un símbolo*, INAH, México, 1998.

Hill Boone, Elizabeth, "Preface" en Hill Boone, E. (ed.) en *Painted Architecture and Polychrome Sculpture in Mesoamérica*, Washington, Dumbarton Oaks., 1985.

"Historia de los mexicanos por sus pinturas" en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena Martínez, CONACULTA, México, 2002, pp.13-95.

"Histoire du Mechique" en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena Martínez, CONACULTA, México, 2002, pp.113-166.

Ibarra, García Laura, "Los sacrificios humanos. Una explicación desde la teoría histórico genética", *Estudios de cultura náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 2003, pp. 341-358.

Jäcklein, Klaus, *Un pueblo popoloca*, trad. de María Martínez Peñaloza, INI, México, 1970.

Jensen, Ad E., *Mito y culto entre los pueblos primitivos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.

Jiménez Badillo, Diego, "El Análisis espacial de las ofrendas mexicas por medio de gráficos de proximidad" en Arqueología en *Historia del Centro de México, Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, Leonardo López Lujan, David Carrasco y Lourdes Cué (coord.), México, 2006, pp. 455-482.

Johansson, K., Patrick, *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*, Secretaría de Cultura/Gobierno del Estado de Puebla, México, 2002.

Johansson, K., Patrick, "La redención sacrificial del envejecimiento en la fiesta de Tititl", Sobretiro de *Estudios de Cultura Náhuatl* vol. 33, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 2003.

Landa, Fray Diego, *Relación de las cosas de Yucatán*, Editorial Porrúa, México, 1986.

Ladrón de Guevara, Sandra, *La mano símbolo multivalente en mesoamérica*, biblioteca Universidad Veracruzana, México, 1995.

Las Casas, Fray Bartolomé de, *Apologética historia sumaria quanto a las qualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*, edición preparada por Edmundo O Gorman, 2 vol. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias I), México, 1967.

Lagunas, Zaid y Carlos Serrano, "Decapitación y desmembramiento corporales en Teopanzolco, Morelos", en: Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero (eds.), *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1972, pp. 429-434.

León Portilla, Miguel, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, introducción, paleografía y notas, UNAM. Fuentes indígenas de la cultura náhuatl. Textos de los informantes de Sahagún. México, 1958.

León Portilla, Miguel, *Toltecayotl*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

"Leyenda de los Soles" en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena Martínez, CONACULTA, México, 2002, pp.167-206.

López Arenas, Gabino, *Rescate arqueológico en la Catedral y el Sagrario metropolitanos. Estudio de ofrendas*, INAH, México, 2003.

López Austin, Alfredo, *Juegos rituales aztecas*, versión, introducción y notas de Alfredo López Austin, México, IIH/UNAM, 1967.

López Austin, Alfredo, "Iconografía mexicana. El monolito verde del Templo mayor", en *Anales de Antropología*, vol. XVI, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 1979, pp. 133-153.

López Austin, Alfredo, *Los mitos del tlacuache: caminos de la mitología mesoamericana*, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1990.

López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., (Serie documental núm. 5), UNAM, México, 1996.

López Austin, Alfredo "De la racionalidad, de la vida y de la muerte" en, *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, Elsa Malvido, Grégory Pereira, Vera Tiesler (coord.) INAH/Centro Francés de Estudios mexicanos y Centroamericanos, México, 1997, pp. 13-16.

López Austin, Alfredo, "Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana", en *De Hombres y Dioses*, Xavier Noguez/Alfredo López Austin (coord.) El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense A.C, México, 1997b, pp. 209-277.

López de Gómara Francisco, *La conquista de México*, 2 tomos, Dastin, S.L., Madrid, 2001.

López Luján, Leonardo y Oscar J. Polaco, "La fauna de la ofrenda H del Templo Mayor, en Oscar J. Polaco (coord.), *La fauna en el Templo Mayor*, INAH/Asociación de Amigos del Templo Mayor/GV editores, México, 1991.

López Luján, Leonardo, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, INAH, 1993.

Limón Olvera, Silvia, *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, INAH/UNAM, México, 2001.

Lévi-Strauss, C. *Mito y significado*, Alianza Editorial, México, 1978.

Lévi-Strauss, C. "La estructura de los mitos", en *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós: 1987, pp. 229-252.

Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, facsímil de la edición de 1571, Porrúa, México, 1970.

Marquina, Ignacio, *El Templo Mayor de México*, INAH, México, 1960.

Matos Moctezuma, Eduardo, "El Tzompantli en Mesoamérica", en *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda, J. Litvak y N. Castillo (eds.), México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972, pp. 109-116.

Matos Moctezuma, Eduardo, *Muerte a filo de obsidiana, Los nahuas frente a la muerte*, SEP-INAH, México, 1978.

Matos Moctezuma, Eduardo, *Una visita al Templo Mayor de Tenochtitlan*, INAH, México, 1981.

- Matos Moctezuma, Eduardo, *Vida y muerte en el Templo Mayor*, Editorial Océano, México, 1986.
- Matos Moctezuma, Eduardo, *The Great Temple of the Aztecs: treasures of Tenochtitlan*, Thames and Hudson, London, 1988.
- Matos Moctezuma, Eduardo, "En busca del Templo Mayor", en *Reencuentro con nuestro patrimonio cultural: Ensayos sobre la ciudad de México*, DDF, Universidad Iberoamericana, CNCA, México, 1994, pp. 37-58.
- Matos Moctezuma, Eduardo, *Vida y muerte en el Templo Mayor*, Colección Divulgación, INAH, México, 1994a.
- Matos Moctezuma, Eduardo, "El Programa de Arqueología Urbana" en *Excavaciones en la Catedral y el Sagrario Metropolitanos*, Eduardo Matos Moctezuma (coord.), INAH, México, 1999, pp. 9-14.
- Matos Moctezuma, Eduardo, *Estudios mexicas*, El Colegio Nacional, vol. I, tomo 3, México, 2002.
- Matos Moctezuma, Eduardo y Leonardo López Luján, "La diosa Tlaltecuhltli de la Casa de las Ajaracas y el rey Ahuitzotl" en *Arqueología mexicana*, vol. XIV, núm. 83, México, 2007, pp. 23-29.
- Mauss, Marcel y Henri Hubert, "Ensayo de la naturaleza y de la función del sacrificio", en *Lo sagrado y lo profano*, traducción de Juan Antonio Matesanz, Breve Biblioteca de la Reforma, Barral Editores, Barcelona, 1970.
- Mauss, Marcel, "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma de cambio en las sociedades primitivas", en *Sociología y Antropología*, introd. por Claude Lévi-Strauss, traducción de Teresa Rubio de Martín Retortillo, Editorial Tecnos, Madrid, 1971.
- Montúfar López, Aurora, *Estudio de los restos arqueobotánicos en 25 lumbreras de la Catedral Metropolitana*, Laboratorio de Paleobotánica, INAH, (informe mecanoscrito), México, 1997.
- Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, Publicaciones del Ateneo de Ciencias y Artes de México, México, 1947.
- Nájera Coronado, Martha Ilia, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico: El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, México, 2003.
- Nájera Coronado, Martha Ilia, "Del Mito al Ritual", en *Revista Digital Universitaria*, vol. 5 núm. 6, Coordinación de Publicaciones Digitales DGSCA, UNAM, México, 2004, pp. 1-18.

Nicholson, H.B., "Religión in Prehispanic Central America" en *Archaeology of Northern Mesoamerica. Part one Hanbook of Middle American Indians*, vol. 10, University of Texas Press, Austin, 1971.

Nicholson, H. B., "Polychrome on Aztec sculpture" en *Painted Architecture and Polychrome Sculpture in Mesoamérica*, Hill Boone, E. (ed.), Washington, Dumbarton Oaks, 1985.

Noguera, Eduardo, "Historia de las Exploraciones en Tlatelolco", en *Summa anthropologica* en homenaje a Roberto J. Weitlaner, INAH, SEP, México, 1966, pp. 71-78.

Noguera, Eduardo, "La cerámica de Tenayuca y las excavaciones estratigráficas" en *Tenayuca, México*, Departamento de Monumentos/SEP, México, 1935, pp. 141-201.

Ojeda Díaz, María de los Ángeles, *Estudio iconográfico de un monumento mexicana dedicado a Itzpapálotl*, (Cuaderno de trabajo núm. 63), INAH, México, 1986.

Ortega, Allan y Verónica Lupercio, *La decapitación y el tonalli*, (mecanoescrito), México, 1997.

Peña Gómez, Rosa María, "Análisis de los restos humanos en las ofrendas a Coyolxauhqui" en *Antropología e Historia*, núm, 24, México, 1978, pp. 39-51.

Pijoan, C. María y A. Pastrana, "Evidencias de actividades rituales en restos óseos humanos en Tlaltecómila, D.F.", en *El Preclásico o Formativo, Avances y Perspectivas*, Seminario de Arqueología "Dr. Román Piña Chan" Martha Carmona Macías (coordinadora), INAH, México, 1989, pp. 287-306.

Pijoan, C. María, A. Pastrana y C. Maquívar, "El Tzompantli de Tlatelolco. Una evidencia de sacrificio humano" en *Estudios de Antropología Biológica*, C. Serrano y M. Salas (eds.), UNAM/INAH, México, 1999, pp. 561-583.

Piña Chán, Román, *Cacaxtla. Fuentes Históricas y Pinturas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

Polaco, oscar J., "Los invertebrados de la ofrenda 7 del Templo Mayor" en Eduardo Matos Moctezuma (coord.), *El Templo Mayor: excavaciones y estudios*, SEP/INAH, México, 1982, pp. 143-150.

Ponce de León, Pedro, "Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad" en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, edición de Ángel Ma, Garibay K., Porrúa, México, 1965, pp. 121-140.

"Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché." Introducción, traducción y notas en De la Garza, *Literatura Maya*, México, 1980.

Popol Vuh, traducción de Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, México, 1992

Reyes, Luís, "Los dioses tribales" en *Religión, mitología y magia*, Museo Nacional de Antropología e Historia, vol. II, México, 1970, pp. 31-45.

Román Berrelleza, Juan Alberto. *El sacrificio de niños en honor a Tláloc*. (La ofrenda núm. 48 del Templo Mayor), México, ENAH, tesis de licenciatura en antropología física, 1986.

Román Berrelleza, Juan Alberto, *Informe preliminar del estudio a los materiales óseos asociados a las ofrendas de las lumbreras 4, 6, 8, 14,15 y 17* (mecanoescrito), México, 1999.

Romero Sandoval, Roberto, "El Murciélago y otros seres del inframundo maya" *Tesis de Maestría*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2002.

Sahagún, Fray Bernardino de, *General History of the Things of the New Spain*, texto náhuatl y traducción inglesa de Charles E. Dibble y Arthur J.O. Anderson, University of Utah and School of American Research, Santa Fe Nuevo México, 1950-1955.

Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de Nueva España*, Introducción, paleografía, glosario y notas por Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, CNCA/Alianza Editorial Mexicana, 2 tomos, México, 1989.

Sahagún, Fray Bernardino de, *Primeros memoriales*, W. Jiménez Moreno (trad.), INAH, México, 1974.

Salinas Uribe, José Luís, *Tratamientos rituales en restos óseos prehispánicos procedentes de las excavaciones del subsuelo de la Catedral Metropolitana (1325-1521 DC.)*, Tesis de Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2005.

Sánchez Saldaña, Patricia, "El tzompantli de Tlatelolco", en *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda, S.M.A., México, 1972, pp. 387-391.

Seler, Eduard, *Comentarios al Códice Borgia*, Fondo de Cultura Económica, 2 vols., México, 1988.

Serrano Carlos, y Zaid Lagunas, "Sistema de enterramientos y notas sobre el material osteológico de la Ventilla, Teotihuacán, México" en *Anales del INAH*, época 7a. IV. 1974, pp. 105-144.

Serrano, Carlos y Sergio López, "Algunos datos sobre la funeraria entre los tlatelolcas prehispánicos", en *Boletín bibliográfico de Antropología Americana*, vol. XXXV, I.P.G.H., Comisión de Historia, México, 1972, pp. 47-60.

Serrano, Sánchez Carlos, "Un sitio de entierros ceremoniales en Cholula, Puebla" en *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1972a, pp. 369-374.

Solís, Olguín, Felipe, *Gloria y fama mexicana*, Smurfit Cartón y Papel de México, S.A. de C.V., y Galería Arvil, México, 1991.

Solís Olguín, Felipe y González Licón, "Tlaltecuhltli el Señor de la Tierra", en *Antropología Nueva época*, núm. 25, México, 1989, pp.26-30.

Soustelle, Jaques, "Diosas terrestres y diosas celestes en la antigüedad mexicana" en *Diógenes*, Año XIV, núm. 58, editorial Sudamericana, República de Argentina, 1966.

Soustelle, Jacques, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, Fondo de Cultura Económica, México 1977.

Spranz, Bodo, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia. Una investigación iconográfica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

Sullivan, Thelma D., "Tlálloc: a new Etymological Interpretation of the Gods name and what it reveals of his essence and nature" en *Atti del XL Congresso Internazionale degli Americanisti*, Roma-Genova, Casa Editrice Tilgher, vol. II, 1974, pp. 213-219.

Sodi Miranda, Federica, "El técpatl, un acercamiento a filo de obsidiana" en *Arqueología e Historia del Centro de México, Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, Leonardo López Luján, David Carrasco y Lourdes Cué (coord.) Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2006, pp. 425-432.

Taladoire, Eric, "El juego de pelota precolombino" en *Arqueología mexicana*, vol. II, núm. 9, México, 1994, pp. 6-15.

Taladoire, Eric, "El juego de pelota mesoamericano. Origen y desarrollo" en *Arqueología Mexicana*, vol. VIII (Julio-Agosto), núm. 44, México, 2000, pp. 20-27.

Talavera, Jorge Arturo, "Evidencias de sacrificio humano en restos óseos", en *Arqueología mexicana*, vol. XI, núm. 63, México, 2003, pp.30-34.

Tena, Rafael, *La religión mexicana*, Colección Divulgación, INAH, México, 1993

Tena, Rafael, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, CONACULTA/Cien de México, México, 2002.

Tylor, Edward Burnett, *Religions in Primitive Culture*, 2 vols. Harper and Row, Nueva York, 1958.

Tira de Tepexpan, "leida" por Francisco Javier Noguez, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 2 vols., México, 1978.

Thompson, J. Eric, *Maya hieroglyphic writing: An introduction*, Carnegie Institution of Washington, pub. 589, Washington, 1950.

Tibón Gutierrez, *Historia del nombre y la fundación de México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

Torquemada, Fray Juan de, *Monarquía indiana*, introducción por Miguel León Portilla, 3 tomos. sexta edición, editorial Porrúa, México, 1986.

Turner, Víctor, "Sacrifice as Quintessential Proces: Prophylaxis or Abandonment" en *History of Religions*, vol. 15, núm. 3, Chicago, 1977, pp. 196-208.

Umberger, Emily, *Aztec sculpture, hieroglyphs, and history*, Tesis de doctorado, Columbia University, New York, 1981.

Uriarte, María Teresa, "Práctica y símbolos del juego de pelota", en *Arqueología Mexicana*, vol. VIII (Julio-Agosto), núm. 44, México, 2000, pp. 28-35.

Van der Leeuw, G., *Fenomenología de las religión*, trad. Ernesto de la Peña, Fondo de Cultura Económica, México, 1964.

Velázquez Castro, Adrián, *El simbolismo de los objetos de concha encontrados en las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, INAH, México, 2000.

Velázquez Castro, Adrián, *et al*, *Ofrendas de Concha, Tesoros de Fertilidad*, CONACULTA/INAH, México, 2004.

Zacarías B., Ma. Patricia, "Los enterramientos" en Román Piña Chan (ed.), *Teotenango, antiguo lugar de la muralla*, II, Dirección de Turismo, Gobierno del Estado de México, Toluca, 1975, pp. 365-409.